جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مُستند کتبِ فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فِقہی مسائِل

"بڑا قابلِ قدر کام ہے"
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمۃ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد پنجم

"بڑا قابل قدر کام ہے۔"
مولانا ابو الحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد، اردو بازار، کراچی

کتاب کا نام ______ جدید فقہی مسائل جلد پنجم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ______ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ______ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ______ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔ فون: 32726509
- مکتبہ دار الھدیٰ، اردو بازار کراچی
- دار الاشاعت، اُردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

فہرست مضامین

ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام ۹۸

کلوننگ ۔ اسلامی نقطہ نظر ۱۰۷

تقریظ

حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب پالن پوری

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللّٰہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ أما بعد:

قرآن کریم نے صاف اعلان کیا ہے کہ آنحضور ﷺ پر سلسلۂ نبوت منتہی ہوگیا ہے یعنی آپ ﷺ کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئیگا بلکہ آپ کی لائی ہوئی تعلیمات وہدایات ہی رہتی دنیا تک فریضۂ ہدایت ادا کرتی رہیں گی۔ زمانہ خواہ کتنی بھی کروٹیں بدلے، قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں ایسی جامعیت ہے، اور ان کے اصولوں میں ایسی ہمہ گیریت ہے کہ تغیر پذیر دنیا کے نئے سے نئے مسائل کا حل ان کے جلو میں ہے، البتہ ضرورت بالبصیرت علماء کی ہے جو نئے مسائل کا حل مآخذ اصلیہ سے نکالنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

ماضی میں علمائے اسلام عام طور پر، اور فقہائے احناف خاص طور پر اس فریضہ کو ادا کرتے رہے ہیں، بلکہ فقہ حنفی تو رفتار زمانہ سے ایک صدی آگے چلتا تھا یعنی آئندہ سو سال میں جو مسائل وجود میں آسکتے تھے فقہ حنفی میں ان کے احکام پہلے سے مدون کردیئے جاتے تھے۔ مگر اب یہ صورت حال نہیں رہی، اس کی ایک وجہ تو استعدادوں کا تنزل ہے، دوسری وجہ: نئے مسائل کی بھرمار ہے، روز ایک نیا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، ابھی ایک معاملہ سے علماء نمٹنے بھی نہیں پاتے کہ نیا معاملہ سامنے آکھڑا ہوتا ہے، اس لئے فقہ حنفی کی وہ پہلی والی رفتار تو باقی نہیں رہی مگر یہ حقیقت واقعیہ ہے کہ آج بھی بفضلہ تعالیٰ فقہ اسلامی زمانہ کے ساتھ چل رہا ہے، ہر نئے پیش آمدہ مسئلہ کا حل علمائے امت اولین فرصت میں امت کے سامنے پیش کردیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں دارالعلوم دیوبند کے فاضل مکرم محترم جناب مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی، شیخ الحدیث وصدر المدرسین دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد کی مساعی جمیلہ لائق صد شکر اور قابل مبارکباد ہیں، موصوف اس سلسلہ میں موفق آدمی ہیں اور جدید مسائل کے حل میں ید طولیٰ رکھتے ہیں آپ کے گہربار قلم سے ''جدید فقہی

مسائل‘‘ متعدد جلدوں میں منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو چکے ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی عظیم کتاب کی پانچویں جلد ہے جو جدید میڈیکل مسائل سے بحث کرتی ہے۔ اس جلد میں پانچ مسائل زیر بحث آئے ہیں۔

① طبی اخلاقیات: شرعِ اسلامی کی روشنی میں۔

② اعضاء کی پیوند کاری۔

③ فیملی پلاننگ۔

④ ٹسٹ ٹیوب سے تولید کے مسائل۔

⑤ کلوننگ اسلامی نقطۂ نظر سے۔

میں نے ایک سفر میں یہ جلد پوری پڑھی، دو ایک جگہ کے علاوہ میری ناقص رائے میں تمام مسائل صحیح ہیں اور تمام مسائل مدلل مفصل ہیں، رہا بعض جزئیات میں رائے کا اختلاف تو جدید مسائل میں ایسا ہونا ناگزیر ہے، اس سے کتاب کی قدر و قیمت میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا، خود مولانا نے اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ میں ایک بڑے عالم کی رائے کے اختلاف کا تذکرہ کیا ہے۔

میں بارگاہ رب العالمین میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو قبول فرمائیں، اور اس کو امت کے لئے نافع بنائیں اور مصنف زید مجدہم کی تمام مساعی دینیہ کو قبول فرمائیں۔

والسلام

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری

خادم دار العلوم دیو بند

۱۳؍رجب المرجب ۱۴۱۹ھ

ابتدائیہ

یہ کتاب جو قارئین کے ہاتھ میں ہے میری ان تحریروں کا مجموعہ ہے:

① طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں ② اعضاء کی پیوند کاری

③ فیملی پلاننگ اور اسلام ④ ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام

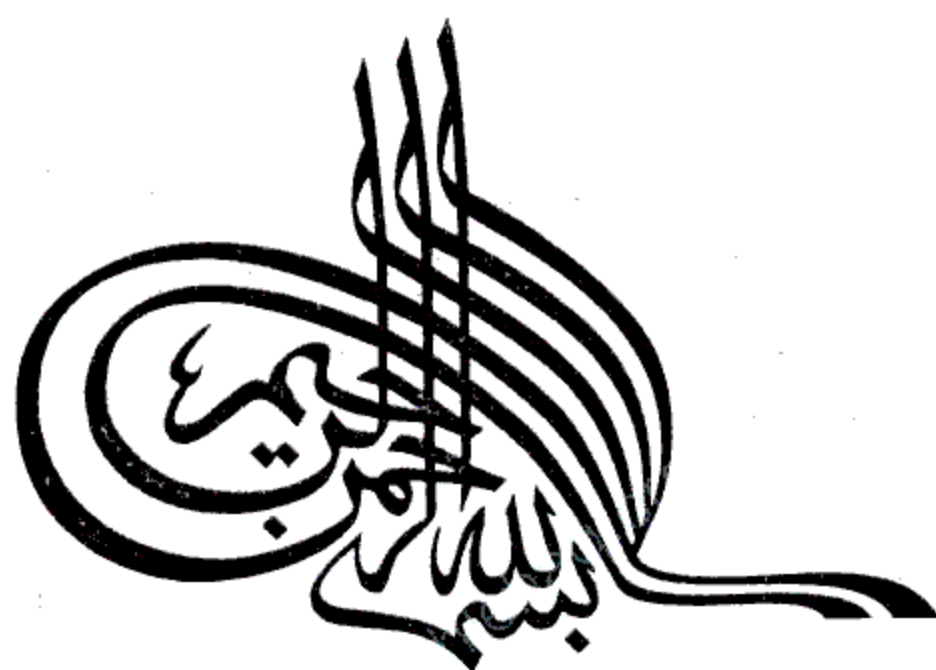
⑤ کلوننگ۔ اسلامی نقطہ نظر

ان میں سے دوسری تحریر پہلے جدید فقہی مسائل حصہ دوم میں شریک تھی۔ جدید فقہی مسائل کی ترتیب نو کے وقت دوستوں کا مشورہ ہوا کہ جن مسائل پر مختصر گفتگو کی گئی ہے اور مختصر گفتگو ہی ان پر کافی ہے ان کے مجموعہ کو جدید فقہی مسائل کا نام دیا جائے اور اسلامی عبادات، معاشرتی مسائل، معاشی مسائل اور طبی مسائل کے ان مباحث کو جن پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔ کے الگ الگ مجموعے مرتب کردیئے جائیں، چنانچہ اسی پس منظر میں یہ جدید میڈیکل مسائل سے متعلق بعض تفصیلی مباحث کا مجموعہ ہے۔ تاہم بہت سے نئے طبی مسائل یوتھنیز یا، پوسٹ مارٹم، الکحل اور اس طرح کے متعدد مسائل ہیں۔ جن پر جدید فقہی مسائل میں اختصار کے ساتھ گفتگو کی گئی ہے۔ اہل ذوق کے لئے اس کتاب کے ساتھ ان کا مطالعہ بھی مفید ہوگا۔

ہمارے بعض احباب جو علاج و معالجہ کے پیشہ سے متعلق ہیں ان کی بھی خواہش تھی کہ اس موضوع پر کوئی مستقل تحریر مرتب ہوجائے گو یہ مجموعہ ان کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ناکافی ہے اور ابھی بہت سے میڈیکل مسائل ہیں جن پر گفتگو کی ضرورت ہے۔ اگر اللہ نے موقع دیا تو انشاء اللہ کبھی اسی مجموعہ میں ایسے نوپید، بحث طلب مسائل کا اضافہ کیا جائے گا۔ کتاب کی ترتیب نو اور بعض ضروری حوالہ جات کی تخریج کا کام عزیز گرامی مولوی شاہد علی قاسمی سلمہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے۔ ”فجزاه الله خيرًا ورزقه علما نافعا وعملا صالحا مقبولا.“

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس تحریر کو نافع بنائے اور قبول فرمائے۔ وبالله التوفيق وهو المستعان.

خالد سیف اللہ رحمانی

(۳۰ر جمادی الاولیٰ ۱۴۱۹ھ)

طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں

''اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنا آٹھواں سمینار مورخہ ۲۲-۲۴/ اکتوبر ۱۹۹۵ء کو مسلم یونیورسٹی علی گڈھ میں منعقد کیا تھا۔ اس سمینار کا ایک اہم موضوع ''طبی اخلاقیات'' بھی تھا۔ سمینار میں علماء اور ارباب افتاء کے علاوہ میڈیکل سائنس کے ماہرین بھی شریک تھے۔ اس سمینار کے لئے اکیڈمی نے اہل علم کے نام جو سوالنامہ بھیجا تھا، یہ تحریر اسی کا جواب ہے۔''

سوالنامہ

من جانب: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا

محور اول

امراض اور حوادث کی کثرت کی وجہ سے دن بدن ڈاکٹرس کی ضرورت بڑھتی جارہی ہے، ہر گھر بلکہ ہر فرد کو ڈاکٹرز یا طبی اداروں سے علاج ومعالجہ کی غرض سے رابطہ رکھنا پڑتا ہے، حکومتیں طبی اداروں کو ترقی دینے، ان میں جدید ترین آلات اور مشینیں مہیا کرنے، مختلف امراض کے ماہر ترین ڈاکٹروں کی خدمات حاصل کرنے کی کوشش کررہی ہیں، علاج ومعالجہ کی روز افزوں ضرورت کی وجہ سے طب اور میڈیکل سائنس سے بے بہرہ لوگ بھی کسب زر کے لئے اس میدان میں داخل ہوگئے ہیں، اور ایسے افراد کی تعداد بڑھتی ہی جارہی ہے، ایسے جاہل اور نیم طبیب قسم کے لوگوں کو علاج ومعالجہ سے روکنے کے لئے حکومت نے بہت سے قوانین وضع کئے ہیں، اور مختلف امراض کے علاج کے لئے مخصوص طبی تعلیم اور تجربہ کی شرط لگادی گئی ہے، مستند میڈیکل اداروں میں تعلیم حاصل کرکے سند حاصل کرنے والے افراد ہی علاج معالجہ کے مجاز ہوتے ہیں۔

مختلف امراض کے علاج میں سرجری اور آپریشن کا عمل بھی کثرت سے ہونے لگا ہے۔ آپریشن کے مرحلہ میں ڈاکٹر کے آپریشن کا قانوناً مجاز ہونے اور مریض یا اس کے اولیاء کی طرف سے آپریشن کی اجازت حاصل

ہونے کا مسئلہ بھی سامنے آتا ہے، اگر غلط علاج کرنے یا آپریشن کی وجہ سے مریض کا انتقال ہوگیا یا اسے سخت ضرر لاحق ہوگیا تو ڈاکٹر یا طبیب کو ضامن قرار دینے یا نہ دینے کا سوال بھی کھڑا ہوتا ہے، اس طرح کے مختلف مسائل میں اسلامی شریعت کی رہنمائی حاصل کرنے کے لئے درج ذیل سوالات قائم کئے جارہے ہیں، امید ہے کہ کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات تحریر کئے جائیں گے۔

❶ ایسا کوئی شخص جو قانوناً کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے، اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا تو شرعاً اس کا یہ علاج کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم ہوگا یا نہیں؟ کیا اس کا عمل شرعاً قابل تعزیر جرم شمار ہوگا؟

❷ جس ڈاکٹر کو قانوناً علاج ومعالجہ کی اجازت ہے، اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں، مثلاً بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری طور پر دیکھ ریکھ نہیں کی، اگر اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہوگیا یا اس کا کوئی عضو (مثلاً آنکھ) ضائع ہوگیا تو یہ ڈاکٹر کیا مریض کو پہنچنے والے نقصان کا یا اس کی جان کے تاوان کا ضامن ہوگا؟

❸ اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کر ڈالا آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا، مریض فوت ہوگیا، یا اس کا آپریشن شدہ عضو بے کار ہوگیا، تو ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہوگا، جب کہ وہ ڈاکٹر اس آپریشن کا مجاز ہے اور تجربہ رکھتا ہے۔

❹ بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے، وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں، ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری طور پر ضروری ہے، اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے، اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کردیا، اور یہ آپریشن ناکام رہا، مریض کی جان چلی گئی، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا، تو کیا اس صورت میں ڈاکٹر کو ضامن قرار دیا جائے گا، اور مریض کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر شرعاً لازم ہوگا؟

محور دوم

ایڈز کا خوف پوری دنیا پر مسلط ہے، یہ مرض جسم انسانی کے دفاعی نظام کو تباہ کردیتا ہے۔ اس کے بعد انسان

بڑی تیزی کے ساتھ مختلف موذی اور مہلک امراض میں گرفتار ہو کر دم توڑ دیتا ہے، اس مرض کا سب سے خطرناک پہلو یہ ہے کہ یہ مرض بڑی تیزی کے ساتھ پھیلتا ہے، اگر کسی جگہ ایڈز کا مرض کسی شخص کو لاحق ہو گیا، تو ضروری احتیاطیں ملحوظ نہ رکھنے پر بہت تھوڑے وقت میں بے شمار افراد کو یہ مرض لاحق ہو جاتا ہے، یہ مرض خاص طور سے جنسی عمل اور ایڈز کے مریض کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے[1] یا ماں سے اس کے بچے کی طرف دوران حمل یا شیر خوارگی سے منتقل ہوتا ہے، یوں عام اختلاط سے منتقل نہیں ہوتا۔

ایڈز کے اس مہلک مرض نے مریض، مریض کے متعلقین اور سماج کے لئے بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں ان کے بارے میں شریعت کی رہنمائی درکار ہے۔

❶ جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے ہیں، کیا اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے گھر والوں یا متعلقین سے اس خوف سے اس مرض کو چھپائے کہ اس مرض کا اظہار ہونے کے بعد وہ اپنے گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، یا اس کے لئے اپنے اہل خانہ اور متعلقین کو اس مرض سے مطلع کر دینا ضروری ہے۔

❷ اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے اپنے مرض کو چھپا رہا ہے، اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کر رہا ہے کہ وہ اس کے مرض کو کسی پر ظاہر نہ کرے تو ایسی صورت میں شرعاً ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، وہ اس مرض کو راز میں رکھے یا افشاء کرے؟

❸ ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی شرعاً کیا ذمہ داری ہے؟

❹ ایڈز کا ایسا مریض جو کہ اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے کوئی ایسا کام کرے مثلاً اس نے بیوی سے مجامعت کی، جس کی وجہ سے ایڈز کے وائرس (جراثیم) بیوی میں منتقل ہو گئے، یا کسی مریض کو خون کی ضرورت ہے، ایڈز کے اس مریض نے اپنا خون اس کے لئے پیش کیا، اور مریض کو وہ خون چڑھایا گیا جس کے نتیجہ میں اس مریض کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہو گیا تو کیا ایڈز کا یہ مریض جو دانستہ دوسرے شخص تک اس قاتل مرض کی منتقلی کا سبب بنا ہے، قابل سزا قرار پائے گا؟ اور اسے سزا دی جائے گی؟

اور اگر اس نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا، مگر مرض کو اور اس کے منتقل ہونے کی بات کو جاننے کے باوجود مجامعت کی اور خون دیا تو وہ گناہ گار و مجرم ہو گا یا نہیں؟

❺ اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو گیا تو کیا اس عورت کو شوہر کے اس مرض کی بناء پر

[1] تحقیق پر معلوم ہوا کہ محض خون چھونے سے مرض منتقل نہیں ہوتا، بلکہ خون کی منتقلی یا اس کو دیا گیا انجکشن دوسرے شخص پر استعمال کرنے کی وجہ سے مرض منتقل ہوتا ہے۔ "رحمانی۔"

فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہے؟ اسی طرح اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کرلیا، تو کیا عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے؟

❻ جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو، اگر اسے حمل قرار پا گیا تو اس کا مرض دوران حمل یا دوران ولادت یا دوران رضاعت بچے کی طرف منتقل ہونے کا طبی لحاظ سے پورا اندیشہ ہے۔ ایسی عورت کیا بچے تک اس مرض کی منتقلی کے خوف سے اسقاط حمل کرا سکتی ہے؟ اور اگر عورت اس کے لئے تیار نہ ہو تو کیا اس کا شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور کرسکتا ہے؟ کیوں کہ ایڈز کا مریض بچہ سماج کے لئے خطرہ ہوگا اور حکومت کے لئے بڑا بار ہوگا؟

❼ جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں، کیا انہیں مدارس اور اسکولوں میں داخلے سے محروم کرنا درست ہوگا؟ جب کہ یہ مرض مریض کو چھونے یا اس کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا، بلکہ مریض سے جنسی تعلق پیدا کرنے یا اس کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے۔ اگر ایڈز کا مریض بچہ کسی اسکول میں داخل ہے تو عام حالات میں اس سے دوسرے بچوں میں مرض منتقل ہونے کا خطرہ نہیں ہے۔ لیکن اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ مریض بچہ کو چوٹ لگ جائے، بچوں کی آپس کی لڑائی میں اس کے جسم سے خون نکل جائے، اور وہ خون دوسرے بچوں کو لگ جائے۔ یا دوسرے بچے اس کا خون چھولیں[1] یا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہوکر یہ مرض دوسروں تک پہنچ جائے۔

❽ اگر کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں گرفتار ہے، تو اسلامی تعلیمات کی رو سے اس بچے یا بچی کے بارے میں اس کے والدین، اہل خانہ اور سماج کی کیا ذمہ داریاں ہیں؟

❾ ایڈز نیز طاعون وکینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابلِ علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں، تو کیا ان کے لئے مرض الموت کا حکم ہوگا؟ اور ایسے مریض کے لئے مرض موت ووفات کے احکام جاری ہوں گے؟

❿ طاعون یا اس جیسے مہلک مرض کے پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمدورفت کی پابندی لگتی ہے، تو شرعاً اس کی کیا حیثیت ہے؟

⓫ اگر ایسی جگہ سے کچھ لوگ اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں، اور پھر یہ صورت حال پیدا ہوگئی اور ان کے قیام کی نہ اب ضرورت ہے نہ ممکن ہے۔ پھر ان کا گھر، اہل وعیال سب اس طاعون زدہ علاقہ میں ہیں، اہل وعیال کو ان کی ضرورت ہے، نیز گھر وکاروبار کو بھی ان کی نگہداشت کی ضرورت ہے۔ تو ایسے لوگ کیا کریں؟

اس کے برعکس باہر سے کسی ضرورت سے آئے ہوئے لوگ جن کا کام ختم ہو چکا ہے، یا اب نہیں ہو رہا ہے

[1] یہ بھی اسی مفروضہ پر مبنی ہے کہ محض خون کا چھو لینا بھی انتقال مرض کا باعث ہے۔ ''رحمانی''

وہ کیا کریں؟ اسی طرح وہ شخص جس کی مناسب نگہداشت اور علاج و تیمارداری کا یہاں انتظام نہیں ہورہا ہے، یا کسی وجہ سے اس کی دوسری جگہ ضرورت ہے۔ ان کے لئے کیا حکم ہے؟

محور سوم

اسلام نے امانت پر بہت زور دیا ہے اور امانت کے بارے میں اسلام کا تصور بہت وسیع ہے کہ اگر کسی مجلس میں چند لوگ باہم بیٹھ کر باتیں کررہے ہیں، ان باتوں کو امانت قرار دیا گیا ہے' رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے ''المجالس بالامانۃ'' ڈاکٹر اپنے مریضوں کا رازدار ہوتا ہے، اس کی شرعی، اخلاقی اور قانونی ذمہ داری ہے کہ اپنے زیر علاج یا زیر تجربہ مریضوں کا راز افشاء نہ کرے، جس سے ان مریضوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، یا سماج میں ان کی بدنامی یا سبکی ہو، لیکن بعض حالات میں مریض کا راز ظاہر نہ کرنے سے اس سے متعلق دوسرے شخص یا اشخاص کے شدید نقصان کا خطرہ ہوتا ہے، اور بعض دفعہ مریض کی پردہ داری بے شمار لوگوں کی تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ایک مسلمان ڈاکٹر بڑی کشمکش میں گرفتار ہوتا ہے، اگر افشائے راز نہیں کرتا ہے تو مریض کے علاوہ دوسرے اشخاص کا نقصان ہوتا ہے۔ اور اگر افشائے راز کرتا ہے۔ تو اسے مریض کے سامنے شرمندہ ہونا پڑتا ہے، جس نے اسے ڈاکٹر سمجھ کر اپنا راز دار بنایا تھا، اس طرح کی چند صورتیں ذیل میں پیش کی جارہی ہیں، ان مسائل کے بارے میں حکم شرع کی وضاحت مطلوب ہے، تاکہ جو مسلمان ڈاکٹرس اور اطباء اس طرح کے حالات سے دوچار ہوتے ہیں، وہ شریعت کی رہنمائی میں اپنا طریقہ کار طے کریں:

❶ ایک ماہر امراض چشم (Eye Specialist) مسلمان ڈاکٹر نے ایک نوجوان کی آنکھ کا علاج کیا۔ اس نوجوان کی ایک آنکھ کی بصارت ختم ہوچکی ہے، لیکن ڈاکٹر کی کوششوں سے اس مریض کی وہ آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح وسالم معلوم ہوتی ہے۔ اس نوجوان کا رشتہ کسی خاتون سے طے پارہا ہے، ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر خاتون کو نوجوان کے اس عیب کا علم ہوجائے تو ہرگز یہ رشتہ کرنے کو راضی نہیں ہوگی، نوجوان یہ عیب چھپا کر اس خاتون سے رشتۂ نکاح کررہا ہے، ایسی صورت میں کیا اس مسلمان ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس خاتون یا اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب کی اطلاع کردے، یا اس کے لئے نوجوان کے اس عیب کو راز رکھنا ضروری ہوگا؟ اگر لڑکی کے گھر والوں کو یہ بھنک لگ گئی ہے کہ وہ نوجوان فلاں ڈاکٹر سے آنکھ کا علاج کروارہا ہے اور لڑکی یا اس کے گھر والے معلومات کرنے کے لئے اس ڈاکٹر کے پاس آئیں تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کا کیا رویہ ہونا چاہیے؟ وہ لڑکی اور اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب سے باخبر کردے یا نوجوان کا راز افشاء نہ کرے؟

❷ ایک مرد اور ایک عورت جن کے درمیان رشتۂ نکاح کی بات چل رہی ہے، کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے

لئے آتے ہیں، طبی جانچ کے نتیجہ میں ڈاکٹر کو کسی ایک کا کوئی ایسا مرض معلوم ہو جاتا ہے جس کے نتیجہ میں اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں گے یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد یا عورت کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے فریق کو پہلے فریق کے عیب یا مرض سے باخبر کرے یا اس طبی جانچ کو راز سمجھ کر دوسرے فریق کو اس سے باخبر نہ کرے؟

❸ ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ بات معلوم ہے کہ یہ شخص نامرد ہے یا اس میں کوئی ایسا عیب پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا نکاح بار آور نہیں ہوسکتا، ڈاکٹر کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص کسی عورت سے نکاح کی بات چیت کر رہا ہے اور اپنے اس عیب کو چھپا کر اس عورت سے نکاح کر لینا چاہتا ہے، یا کوئی خاتون کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، وہ کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے، جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتۂ نکاح کہیں ہونا بہت مشکل ہے، اور وہ خاتون اپنے اس اندرونی مرض یا عیب کو چھپا کر کسی مرد سے نکاح کی بات چیت کر رہی ہے، رشتۂ نکاح کی بات ڈاکٹر کے علم میں آ چکی ہے، ان دو صورتوں میں کیا ڈاکٹر کے لئے جائز یا واجب ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اپنے مریض کے مرض یا عیب سے مطلع کردے، اور اگر دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لئے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے تو ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟

❹ ایک شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے، اس کی بینائی بری طرح متاثر ہوچکی ہے، ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ہوسکتا ہے، ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کرے، اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے؟ یا وہ رازداری برت کر خاموشی اختیار کرسکتا ہے؟

یہ سوال اس وقت اور اہمیت حاصل کر لیتا ہے جب کہ یہ شخص گاڑی چلانے کی ملازمت کرتا ہو، بس وغیرہ چلاتا ہو، اس میں اگر ڈاکٹر متعلقہ محکمہ کو اطلاع نہیں کرتا ہے تو بہت سے لوگوں کی جان ضائع ہونے کا پورا خطرہ ہوتا ہے، اور اگر اطلاع کر دیتا ہے تو اس ڈرائیور کی ملازمت خطرہ میں پڑ جاتی ہے، وہ اور اس کے گھر والے بے پناہ معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہوسکتے ہیں۔

❺ اگر کوئی شخص کسی ملازمت پر ہے جس سے بہت سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے مثلاً ہوائی جہاز کا پائلٹ یا ٹرین بس وغیرہ کا ڈرائیور، یہ شخص شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، نشہ کو ترک نہیں کرتا اور اسی حال میں ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس مریض کے بارے میں خبر کرے کہ یہ شخص کثرت سے شراب یا نشہ آور چیزوں کا استعمال

کرتا ہے، یا مریض کی راز داری کرے؟

❻ اگر کسی عورت کو ناجائز حمل تھا۔ اس عورت سے بچہ پیدا ہوا، اور وہ اس نومولود کو کسی شاہراہ یا پارک یا کسی اور مقام پر زندہ حالت میں چھوڑ کر چلی آئی تا کہ سماج میں بدنامی سے بچ جائے، اس نے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کیا اور ڈاکٹر کو اس صورت حال کی خبر دی تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، کیا وہ اس عورت کی راز داری کرے، اور اس کے غلط اقدام کے بارے میں کسی کو خبر نہ دے، یا اس کا یہ فریضہ بنتا ہے کہ وہ اس معصوم زندہ بچے کے بارے میں حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے؟

❼ ایک شخص شراب کا یا کسی اور نشہ آور چیز کا بہت بری طرح عادی ہے۔ اور اپنی اس بری عادت کو خواہش کے باوجود چھوڑ نہیں پا رہا ہے، اس شخص نے یا اس کے گھر والوں نے ایک ماہر نفسیات ڈاکٹر سے اس مریض کا علاج کرانے کے لئے رابطہ قائم کیا، ڈاکٹر نفسیاتی علاج کے مختلف طریقے مریض پر آزما چکا، لیکن اسے کامیابی نہیں مل سکی اور یہ شخص برابر شراب یا منشیات کا رسیا رہا، اس ماہر نفسیات ڈاکٹر کے پاس ایک ہی طریقہ علاج باقی بچا ہے وہ یہ کہ مریض کو وقفہ وقفہ سے وہی شراب یا نشہ آور چیز استعمال کرنے کی تجویز کرے جس کا وہ عادی ہے۔ لیکن مریض کے علم میں لائے بغیر اس میں کوئی ایسی دوا شامل کرادے جو شراب یا نشہ آور چیز کے استعمال کے بعد وہ مریض کافی دیر تک متلی یا قے وغیرہ کی شکایت میں گرفتار رہے، اس طرح مریض کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جائے گی کہ میں شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کروں گا تو متلی اور قے میں گرفتار ہو جاؤں گا' یہ طریقہ علاج بہت سے مریضوں پر کارآمد ثابت ہوتا ہے، کیا مختلف نفسیاتی طریقہ علاج کے ناکام ہونے کے بعد ایک مسلمان ڈاکٹر اپنے مریض پر یہ طریقہ علاج استعمال کرسکتا ہے، حالاں کہ اس میں مریض کو ایک ناجائز اور حرام چیز کے استعمال کا مشورہ دیا جا رہا ہے۔

❽ بہت سے جرائم پیشہ افراد ماہر نفسیات ڈاکٹر کے زیر علاج ہوتے ہیں، یہ لوگ اپنے جرائم پیشہ ہونے کا حد درجہ اخفاء کرتے ہیں کہ کسی کو اس کی خبر نہ ہوسکے مثلاً ایک شخص جاسوسی کرتا ہے اور لوگوں کے راز مختلف ذرائع سے حاصل کر کے دوسرے افراد یا پارٹیوں تک پہنچاتا ہے' اس کی جاسوسی سے بہت سے لوگوں کا غیر معمولی نقصان ہوتا ہے، ایسا جاسوس بسا اوقات نفسیاتی الجھن میں مبتلا ہو جاتا ہے' اس کا ضمیر اسے ملامت کرتا ہے، نفسیاتی الجھن کی وجہ سے بسا اوقات اسے بے خوابی اور دوسری شکایتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور وہ ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے، اسے اپنے پیشہ اور جرائم کی خبر دیتا ہے، ایسے بعض لوگ اپنے پیشوں اور جرائم کو انتہائی غلط سمجھتے ہیں، لیکن چوں کہ ان کے معاشی مفادات اس پیشہ یا جرم سے وابستہ ہو گئے ہیں، اس لئے اسے ترک کرنے کا فیصلہ نہیں کرسکتے ہیں، ڈاکٹر کو اس مریض کے بتانے سے اس کے ناجائز پیشہ اور جرم کی خبر ہو چکی ہے۔

ایسی صورت میں اس مریض کے بارے میں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ کیا وہ رازداری سے کام لے اور کسی کو اس کے بارے میں باخبر نہ کرے یا اس کے بارے میں لوگوں کو اور حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے تاکہ اس کے ضرر سے لوگ محفوظ رہیں؟

❾ کسی مریض (مثلاً نفسیاتی مریض) نے کسی جرم کا ارتکاب کیا، مثلاً کسی کو قتل کیا یا اس طرح کی کوئی اور سنگین واردات کی ہے، اور ڈاکٹر کے پاس اس جرم کا اقرار کیا ہے، اسی جرم پر شبہ کی بنیاد پر دوسرا شخص ماخوذ ہوگیا ہے اس کے خلاف مقدمہ چل رہا ہے، اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ وہ دوسرا شخص جو دراصل جرم سے بری ہے عدالت میں مجرم قرار دے دیا جائے اور سزایاب ہوجائے، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مجرم مریض کے بارے میں رازداری سے کام لے یا اس کا راز افشاء کرتے ہوئے عدالت میں جاکر بیان دے، تاکہ بے گناہ شخص کی رہائی ہوسکے؟

❿ اگر کوئی کوئی شخص کسی متعدی مرض (مثلاً ایڈز یا طاعون وغیرہ) میں مبتلا ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، مریض کا اصرار ہے کہ ڈاکٹر اس کے اس مرض کی اطلاع کسی سے حتیٰ کہ اس کے گھر والوں سے بھی نہ کرے ورنہ وہ گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، کوئی بھی اس سے ملنا جلنا، اس کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا گوارا نہیں کرے گا، ایسی صورت میں اس مریض کے تئیں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے۔ کیا وہ اس کے مرض کو راز میں رکھے تاکہ مریض کو ضرر سے بچا سکے، یا اس کے گھر والوں اور دوسرے لوگوں کو اس کے مرض کی خبر کردے تاکہ یہ مرض دوسروں کو لاحق نہ ہوجائے۔

الجواب وباللّٰہ التوفیق

انسان کے وجود کے بارے میں اسلام کا تصور ہے کہ وہ خود ایک امانت ہے، اس کے لئے اپنے جسم میں وہی تصرف جائز اور درست ہے جس کی شریعت نے اجازت دی ہو، وہ اپنے منشاء ومزاج کے مطابق خود اپنے جسم کو نقصان پہنچانے یا اس میں تغیر وتبدل کرنے کا مجاز نہیں، اپنے آپ کی حفاظت اس کا شرعی فریضہ ہے اور صحت جسمانی کو برقرار رکھنے کی امکان بھر سعی تقاضاء امانت کے تحت اس کی ذمہ داری ہے، فن طب چوں کہ ایک ایسا فن ہے جو خالق تعالیٰ کے اس مقصد کو پورا کرتا ہے۔ اس لئے علماء اسلام نے اس کو بڑی عزت کی نظر سے دیکھا ہے۔ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا گیا ہے:

"العلم علمان علم الفقه للا دیان وعلم الطب للابدان."[1]

[1] مفتاح السعادة: ١/٢٦٧

ترجمہ: ''علم (درحقیقت) دو ہی ہیں: ایک فقہ طریقۂ زندگی کے لئے۔ دوسرے طب علاج جسمانی کے لئے۔''

اسی طرح کا قول حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف بھی منسوب ہے۔[1]

اطباء چوں کہ صحت انسانی کی حفاظت جیسا اہم فرض اور عظیم الشان خدمت انجام دیتے ہیں۔ اس لئے ان کی ذمہ داریاں بھی بہت نازک ہیں۔ ہمدردی وبہی خواہی، صبر وحلم، بردباری، شخصی کمزوریوں اور راز ہائے دروں کی حفاظت، اجتماعی مفادات کا خیال اور اپنے فن میں بصیرت مندی وحاضر دماغی، خدمت خلق کا جذبہ اور شریعت کی قائم کی ہوئی حدود پر استقامت یہ اس راہ کے مسافر کے لئے متاع اولین کا درجہ رکھتے ہیں اور شریعت نے اس طبقہ کے لئے جو اخلاقیات مقرر کی ہیں، ان کا عطر وخلاصہ یہ ہیں۔

محور اول......ناواقفیت کے باوجود علاج

(جواب: سوال ۱)

شریعت میں کسی بھی عمل کے لئے بنیادی شرط ''اہلیت'' کی ہے، اہلیت اور مطلوبہ صلاحیت کے بغیر جو فعل انجام دیا جائے وہ بہر حال ناروا ہے، گو اتفاقی طور پر اس سے بہتر نتیجہ حاصل ہوجائے۔ حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قاضی تین طرح کے ہیں، ایک جنتی ہے دو دوزخی ہیں، جو حق سے واقف ہو اور اس کے مطابق فیصلہ کرے وہ جنتی ہے۔ جو حق سے واقف ہوکر ناحق فیصلہ کرے وہ جہنمی ہے اور جو حق کا علم ہی نہ رکھتا ہو اور باوجود جہل کے کار قضا انجام دینے لگے وہ بھی جہنمی ہے۔ ''رجل لم يعرف الحق فقضى للناس على جهل فهو في النار۔[2]'' اس لئے قضا کے عہدہ کی بابت فقہاء نے لکھا ہے کہ اہلیت وصلاحیت کے بغیر اس نازک اور اہم کام کے لئے طالع آزمائی قطعاً حرام وناجائز ہے۔

''ومحرم على غير الاهل الدخول فيه قطعا۔''[3]

جیسے قضا کے عہدہ سے لوگوں کے حقوق متعلق ہیں، اسی طرح علاج ومعالجہ سے لوگوں کی زندگی اور صحت کا تعلق ہے، شریعت میں نفس انسانی کی حفاظت من جملہ اساسی مقاصد کے ہے اور حفظ دین کے بعد سب سے زیادہ اہمیت اسی شعبہ کو دی گئی ہے، چنانچہ اکثر رخصتوں اور سہولتوں کی روح یہی ہے کہ انسان کو ہلاکت اور شدید مشقت سے بچایا جائے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ علاج ومعالجہ کے لئے بھی اہلیت اور مناسب لیاقت وصلاحیت ضروری ہے۔ اسی پس منظر میں فقہاء نے جاہل وناواقف طبیب کو علاج سے روکنے کا حکم دیا ہے[4] بلکہ کاسانی

---

[1] حوالہ سابق　[2] سنن ابی داؤد: ۵۰۳/۲ کتاب القضاء　[3] الدر المختار علی ہامش الرد: ۳۰۷/٤

[4] البحر الرائق: ۷۹/۸

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے تو نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ وہ تین ہی اشخاص پر حجر کے قائل ہیں: آوارہ فکر مفتی، جاہل طبیب اور دیوالیہ شخص جو لوگوں کو کرایہ پر اشیاء دینے کا معاملہ کیا کرے اور خوب لکھا ہے کہ یہ ممانعت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تقاضہ سے ہے۔

"لان المنع عن ذالك من باب الا مر بالمعروف والنهي عن المنكر."[1]

اصل یہ ہے کہ جہاں کہیں شخصی آزادی اجتماعی ضرر و نقصان کا باعث بنتی ہو، وہاں اجتماعی مفاد کو ترجیح دی جائے گی۔ اور گو کسی کی شخصی آزادی کو سلب کر لینا بھی ضرر سے خالی نہیں۔ تاہم چوں کہ یہ اجتماعی ضرر کے مقابلہ کم تر ہے، اس لئے اس کو قبول کیا جائیگا۔ دانائے رموز شریعت ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"حتى لوكان فى الحجر رفع ضرر عام كالحجر على المتطب الجاهل والمفتي الماجن والمكارى المفلس جاز في مايروى عنه اذهو دفع ضرر اعلى بالا دنى."[2]

تَرْجَمَۃ: "اگر حجر کے ذریعہ عمومی ضرر کو دور کرنا مقصود ہو، جیسے جاہل طبیب، آوارہ خیال مفتی اور مفلس کرایہ پر لگانے والا۔ تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے جو روایت ہے اس کے مطابق ایسا کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ کم نقصان کو گوارا کر کے زیادہ نقصان کو دور کرتا ہے۔"

طبیب جاہل و حاذق

لیکن اصل سوال یہ ہے کہ "طبیب جاہل" کا اطلاق کس پر ہوگا؟ ۔ فقہاء نے اپنے زمانہ و احوال کے مطابق اس کو متعین کرنے کی سعی کی ہے صاحب "فتاویٰ سراجیہ" کا بیان ہے:

"الذي يسقى الناس السم وعنده انه دواء."[3]

تَرْجَمَۃ: "جو زہر پلا دے اور اس کا گمان ہو کہ وہ دوا ہے۔"

علامہ بابرتی لکھتے ہیں:

"الذي يسقى الناس في امراضهم دواء مهلكا وهو يعلم ذالك اولا يعلم."[4]

تَرْجَمَۃ: "جو لوگوں کو بیماریوں میں مہلک دوا پلا دے، جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔"

بعض حضرات نے اسی کو کسی قدر وضاحت سے یوں لکھا ہے:

"يسقى الناس دواء مهلكا ولا يقدر على ازالة ضرر دواء اشتد تاثيره على

[1] بدائع الصنائع: ۱۶۹/۷ [2] فتح القدير: ۲۶۱/۹ [3] السراجیہ: ۱۴۰ [4] عنایہ علی الھدایہ: ۳۵۴/۳

المرضى."[1]

ترجمہ: "جو لوگوں کو مہلک دوا پلائے اور ایسی دوا کا منفی اثر دور کرنے پر قادر نہ ہو جو مریض پر ظہور پذیر ہو۔"

ماحصل یہ ہے کہ جو دواؤں کی شناخت نہ رکھتا ہو، زہر کو امرت سمجھ لیتا ہو، اندازہ پر دوائیں دیتا ہو اور منفی اثر کی حامل دواؤں کے مضر اثرات سے نمٹنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو، ایسے شخص کو "طبیب جاہل" تصور کیا جائے گا، فقہاء کی یہ تعریف ان کے عہد اور زمانہ کے تناظر میں بالکل صحیح ہے، کیوں کہ اس زمانہ میں یہ فن اس قدر پیچ در پیچ اور شاخ در شاخ نہ ہوا تھا، لوگ دوسرے علوم کے ساتھ امراض کی علامات اور ادویہ پر ایک آدھ کتاب پڑھ لیا کرتے تھے، تجربات سے مزید رہنمائی ملتی تھی اور بس، اس کو طبابت کے لئے کافی تصور کیا جاتا تھا۔ اس کے لئے مستقل تعلیم درکار ہوتی تھی نہ باضابطہ سند و توثیق۔

ایک اور روایت میں ہے:

"من تطبب ولم يعلم منه قبل ذالك الطب فهو ضامن."[2]

ترجمہ: "جس نے علاج کیا، حالاں کہ وہ علاج کی اہلیت رکھنے میں معروف نہ ہو، تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔"

علامہ مناوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

"ولفظ التفعل يدل على تكلف الشئ والد خول فيه بكلفة ككونه ليس من اهله فهو ضامن لمن طبه بالدية ان مات بسببه."[3]

ترجمہ: "تفعل" کا باب کسی بات میں تکلف اور بہ تکلف داخل ہونے کو بتاتا ہے جیسے یہ کہ وہ علاج کرنے کا اہل نہ ہو، پھر بھی علاج کرے تو اگر اس کے علاج سے مریض فوت ہوجائے، تو وہ دیت کا ضامن ہوگا۔"

فقہاء کے یہاں بھی ایسی نظیریں موجود ہیں کہ اہلیت کے حامل طبیب کی خطاء کو قابل عفو سمجھا گیا ہے اور نااہل کی وہی خطاء موجب ضمان قرار دی گئی ہے:

"الكحال الذر وى فى عين رمد فذهب ضوء هالايضمن كا لختان الااذاغلط،

---

[1] الفقه الاسلامى وادلته: ٥/٤٤٩

[2] سنن ابى داؤد: ٢/٦٣٠ سیوطی نے اس حدیث پر "صحیح" کا رمز لگایا ہے۔ الجامع الصغير مع فيض القدير: ٦/١٠٦ حديث ٧٥٩٦

[3] فيض القدير: ٦/١٠٦

فان قال رجلان انه اهل ورجلان انه ليس باهل وهذا من غلطه لا يضمن، وان صوبه رجل وخطاه رجلان فالمخطى صائب ويضمن.''[1]

ترجمہ: ''برادہ والا سرمہ آشوب چشم میں ڈالا اور بینائی جاتی رہی تو وہ ضامن نہ ہوگا جیسا کہ ختنہ کرنے والا غلطی کر جائے۔ پس اگر دو شخص کہیں کہ یہ اس کا اہل ہے اور دو اشخاص کہیں کہ یہ اہل نہیں ہے بلکہ یہ اس کی غلطی ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک شخص نے اس کی اہلیت کی گواہی دی اور دو اشخاص نے اس کے خلاف، تو یہ صائب ہوں گے اور وہ ضامن ہوگا۔''

ابن قیم نے تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے کہ طبیب کن صورتوں میں ضامن ہوگا اور کب ضامن نہیں ہوگا؟ تاہم جو شخص مناسب صلاحیت واہلیت سے محرومی کے باوجود لوگوں کو تختۂ مشق بنائے۔ اس کی بابت اہل علم کا اجماع واتفاق ہے کہ وہ مریض کی جان جانے کی صورت میں ضامن ہوگا:

''فاذا تعاطى علم الطب وعمله ولم يتقدم له به معرفة فقد هجم بجهله على اتلاف الانفس واقدم بالتهور على مالم يعلمه فيكون قد غرر بالعليل، فيلزمه الضمان لذالك وهذا اجماع من اهل العلم.''[2]

ترجمہ: ''جو طب کی تعلیم بھی دینے لگے اور اس پر عمل بھی کرنے لگے حالاں کہ اس نے پہلے خود اس فن کو حاصل نہ کیا ہو، چنانچہ اپنی ناواقفیت کے باعث وہ لوگوں کی جانیں ضائع کر رہا ہے اور غیر ذمہ داری کے باعث ایسا کام کر رہا ہے جس سے وہ خود واقف نہیں تو وہ مریض کو دھوکہ دے رہا ہے۔ لہٰذا اس پر تاوان واجب ہوگا۔ اس پر اہل علم کا اتفاق ہے۔''

اگر علاج میں مریض کی اجازت بھی شامل ہو، لیکن یہ اجازت اس پر مبنی ہو کہ معالج نے اس کو اپنی حذاقت ومہارت کا سبز باغ دکھایا ہو، تب بھی طبی ناتجربہ کاری کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کی ذمہ داری طبیب ہی پر عائد ہوگی۔

''وان ظن المريض انه طبيب واذن له فى طبه.''[3]

ترجمہ: ''اگر چہ معالج کی بابت مریض کا گمان ہو کہ وہ طبیب ہے اور وہ اس کو علاج کی اجازت دیدے۔''

لیکن آج فن طب بہت ترقی کر چکا ہے، بنیادی طور پر میڈیکل سائنس تین امور پر بحث کرتی ہے، اول: امراض کی علامات اور امراض کی شناخت، دوسرے: ادویہ اور اس کے ایجابی وسلبی اثرات، تیسرے مریض کے

[1] فتاوى بزازيه على بامش الهنديه: ۸۹/۵ [2] زاد المعاد: ۱۳۹/۴ [3] زاد المعاد: ۱۴۰/۴

جسم میں ادویہ کو قبول کرنے کی صلاحیت۔ ان تینوں پہلوؤں سے گوناگوں طریقہ ہائے علاج، طبی تجربات اور غیر معمولی حالات پر قابو پانے کی تدابیر نے آج فن نہیں بلکہ کئی فنون کو وجود بخشا ہے اور ایسی ادویہ کا تجربہ کیا گیا ہے کہ مرض کی شناخت میں معمولی غلطی صحت کی بجائے موت کا باعث بن جائے۔

اصل یہ ہے کہ ہر شعبۂ علم میں ایک دور تجربات کا ہوتا ہے، پھر یہ تدریج تجربات مدون ومرتب ہوتے ہیں اور ان کی مرتب ومدون صورت بالآخر ایک مستقل علم اور فن کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس وقت تعلیم وتعلّم کے بغیر مجرد تجربات کی بناء پر اس شعبہ میں متعلق شخص کی مہارت وحذاقت کو قبول نہیں کیا جاتا، یہی حال اس وقت میڈیکل سائنس کا ہے۔ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ وہی اشخاص طبیب حاذق کہلانے کے مستحق ہیں جن کو طبی دانش گاہیں اور گورنمنٹ کا محکمہ صحت علاج ومعالجہ کا مجاز قرار دیتا ہو۔

اگر مریض کو نقصان پہنچ جائے؟

ایسے ناواقف اور نااہل لوگوں کو علاج سے روکنا تو درست ہے ہی، اگر یہ ایسی نااہلیت کے ساتھ علاج کریں اور مریض کو نقصان پہنچ جائے، تو ان پر ضمان بھی واجب ہوگا۔ اس سلسلہ میں خود آپ ﷺ کی صراحت موجود ہے، ارشاد ہے:

”ایماطبیب تطبب علی قوم لا یعرف له تطبب قبل ذلك فاعنت فهو ضامن[1]“

ترجمہ: ”جس طبیب نے لوگوں کا علاج کیا حالاں کہ پہلے سے وہ اس فن میں معروف نہیں تھا، چنانچہ وہ باعث مشقت ہوجائے تو وہ ضامن ہے۔“

”لاجل معرفته ضمن الطبیب ما جنت یده وكذالك ان وصف له دواء یستعمله والعلیل یظن انه وصفه لمعرفته وحذقه فتلف به ضمنه، والحدیث ظاهر فیه او صریح.“[2]

ترجمہ: ”علاج کے فن سے واقف سمجھ کر علاج کرنے کی اجازت دے دے، تو وہ اپنی طبی جنایت کا ضامن ہوگا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب مریض کو دواء کی نشاندہی کردے کہ وہ اس کو استعمال کرے اور مریض کا خیال ہو کہ یہ معالج فن سے آگہی اور مہارت کی بنا پر دوا تجویز کر رہا ہے، یہاں تک کہ مریض فوت ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، حدیث اس بابت ظاہر یا بالکل صریح ہے۔“

یہ مان لینے کے بعد کہ طبیب جاہل کے علاج سے پہنچنے والا نقصان موجب تاوان ہے یہ بات حل طلب

---

[1] سنن ابی داؤد: ۲/۶۳۰　[2] زاد المعاد: ۴/۱۴۰

ہے کہ یہ ضمان خود اس شخص کو ادا کرنا ہوگا یا اس میں اس کے اعزہ (عاقلہ) بھی شریک ہوں گے؟ حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے دونوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔[۱]

حنفیہ کے یہاں جو قتل میں ''متسبب'' ہو یعنی بالواسطہ قتل و ہلاکت کا باعث بنا ہو، خوں بہا (دیت) اس کے اعزہ پر واجب ہوتی ہے:

''اما القتل بسبب کحافر البئرو واضع الحجر فی غیر ملکه، وموجبه اذا تلف فیه آدمی الدية علی العاقلة.''[۲]

تَرجَمۂ: ''بہرحال قتل بالسبب جیسے دوسرے کی ملک میں پتھر رکھنے اور کنواں کھودنے والے کی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔''

''طبیب جاہل'' سے ہونے والا نقصان اسی زمرہ میں آئے گا اور اسی اصول پر تاوان واجب ہوگا۔ البتہ کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے۔ اگر معالج مریض کا وارث ہو تو۔ میراث سے محروم ہوگا۔[۳]

تاہم یہ تاوان کا واجب ہونا اور نہ ہونا تو مریض کے حق کی بناء پر ہے۔ عامۃ الناس کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کو اس فتنہ سے بچانے کے لئے حکومت ایسے شخص کی مناسب تعزیر و سرزنش بھی کرے گی، حافظ ابن رشد کا بیان ہے:

''وان لم یکن من اهل المعرفة فعلیه الضرب والسجن والدية.''[۴]

تَرجَمۂ: ''اگر معالج فن طب سے واقف نہ ہو تو سرزنش اور قید کی سزا ہوگی اور دیت واجب ہوگی۔''

ڈاکٹر کی کوتاہی سے نقصان

(جواب: سوال ۲)

ڈاکٹر جس مرض کا علاج کر رہا ہے وہ قانوناً اس کا مجاز ہے اور اس نے اصول علاج کے مطابق کسی کوتاہی کا ارتکاب نہیں کیا ہے تو اتفاق ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، فقہاء حنفیہ میں صاحب فتاویٰ بزازیہ کی صراحت آچکی ہے کہ اگر اہل و لائق طبیب کے مناسب علاج کے باوجود آنکھ کی روشنی جاتی رہی تو اس پر تاوان نہیں ہے۔[۵] مالکیہ میں علامہ دردیر کا بیان ہے:

''واذ اعالج طبیب عارف ومات المریض عن علاجه المطلوب لاشئ علیه.''[۶]

تَرجَمۂ: ''اگر فن سے آگاہ طبیب نے علاج کیا اور مناسب طریقہ پر علاج کے باوجود مریض فوت

---

[۱] هداية المتجهد: ۲/۲۳۲ [۲] هدایه مع فتح القدیر: ۱۰/ ۲۹۹ [۳] حواله سابق [۴] بداية المجتهد: ۲/۲۲۳

[۵] بزازیه: ۵/۸۹ [۶] الشرح الصغیر: ۴/۷۷۰

ہو گیا، تو اس پر کچھ واجب نہیں۔"

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"ولا ضمان على حجام ولاختان ولا متطبب اذا عرف منهم حذق الصفة ولم تجن ايديهم."[1]

ترجمہ: "پچھنا لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور علاج کرنے والے پر تاوان واجب نہیں۔ اگر ان کا ماہر فن ہونا معلوم ہو اور انہوں نے جنایت نہیں کی ہو۔"

حافظ ابن قیم نے اس پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے:

"طبيب حاذق أعطى الصفة حقها ولم تجن يدهٗ فتولدمن فعله الماذون فيه من جهة الشارع ومن جهة من يطبه تلف العضو او النفس اوذهاب صفة فهٰذا لا ضمان عليه اتفاقا."[2]

ترجمہ: "طبیب ماہر جس نے فن کا حق ادا کیا اور کوتاہی نہیں کی، پھر بھی شریعت اور مریض کی جانب سے اجازت کی بنیاد پر ہونے والے فعل سے عضو یا جان ہلاک ہوگئی یا کوئی صلاحیت ضائع ہوگئی تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہیں۔"

بلکہ اگر کمال احتیاط اور کمال رعایت کے باوجود معالج سے کہیں بھول چوک واقع ہوگئی اور کسی ایسے معاملہ میں اس نے غلط رائے اختیار کی جس میں ایک سے زیادہ رائے کی گنجائش تھی، تب بھی وہ ضامن نہیں۔

لیکن اگر مریض کا علاج کرنے میں وہ فنی کوتاہی اور بے احتیاطی کا مرتکب ہوا ہے تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا:

"وكذا الختان وقلع الضرس والطب فلاضمان الابالتفريط."[3]

ترجمہ: "ختنہ کرنے، دانت نکالنے اور علاج کرنے میں کوتاہی کرنے کی صورت میں ہی تاوان واجب ہوگا۔"

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"حجم أوختن أو بزغ وتلف لم يضمن الا اذا تجاوز المعتاد."[4]

ترجمہ: "کسی نے پچھنہ لگایا، ختنہ کیا یا جانور کی نعلبندی کی اور آدمی یا جانور فوت ہوگیا تو وہ اس

---

[1] المغني: ٣١٢/٥ [2] زادالمعاد: ١٣٩/٤ [3] الشرح الصغير: ٤٧/٤

[4] بزازیه: ٨٩/٥ نیز دیکھئے: البحر الرائق: ٢٩/٨

صورت میں ضامن ہوگا کہ اس نے معمول کی حد سے تجاوز کیا ہو۔''

ابن قدامہ نے اصولی بات لکھی ہے کہ دو شرطیں پائی جائیں تو معالج ضامن نہیں ہوگا اور ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو تو ضامن ہوگا، اول یہ کہ وہ اپنے فن میں بصیرت و مہارت رکھتا ہو، دوسرے اس نے علاج میں کسی کوتاہی سے کام نہ لیا ہو، بے بصیرتی کے ساتھ علاج بھی ناروا ہے اور بصیرت و حذاقت کے باوجود کوتاہی بھی نا قابل قبول اور موجب ضمان ہے۔[1]

اس ذیل میں فقہاء نے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جو من جملہ ''فقہی لطائف'' کے ہے کہ اگر معالج نے اپنی کوتاہی سے مریض کے کسی عضو کو بالکل ہی معطل کر دیا۔ البتہ اس کی زندگی بچ گئی تو اس کو پوری دیت ادا کرنی ہوگی کہ ایک منفعت سے مکمل محرومی مکمل دیت کی موجب ہے اور اگر مریض کی موت واقع ہوگئی تو نصف دیت ادا کرنی ہوگی۔ کیوں کہ اب دیت پورے وجود کی واجب ہوگی۔ اور صورت حال یہ ہے کہ موت میں دو باتوں کو دخل ہے، ایک تو آپریشن اور دوسرے آپریشن میں حد سے تجاوز، پہلی بات میں معالج خطا کار نہیں۔ البتہ دوسرے معاملہ میں اس کی خطاء ہے، اس لئے نصف دیت ہی اس پر واجب ہوگی[2]...... ماضی قریب کے فقہاء میں شیخ عبدالرحمٰن الجزیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ڈاکٹر کی کوتاہی کی صورت اسی تفصیل کے مطابق اس کو ذمہ دار قرار دیا ہے۔[3]

تاہم چوں کہ یہ جنایت خطاء ہے۔ اس لئے ابن قیم کا بیان ہے کہ دیت کی ایک تہائی سے کم مقدار ضمان عائد ہو تب تو اسے خود ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو تو عاقلہ۔ جو اعزہ یا ہم پیشہ لوگ ہو سکتے ہیں۔ ادا کریں گے۔[4]

بلا اجازت آپریشن

(جواب: سوال ۳)

اگر مریض خود اجازت دینے کے موقف میں ہو، یا اس کے اولیاء موجود ہوں تو ان سے اجازت لینا واجب ہے۔ اور باوجود قدرت وامکان کے بلا اجازت آپریشن کیا یا کوئی ایسا طریقہ علاج اختیار کیا جو امکانی طور پر ہلاکت کا باعث ہو سکتا ہے اور مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو جاتا رہا تو معالج پر اس کی ذمہ داری ہوگی۔ گو ولایت کا تعلق اصل میں تو نکاح اور اموال میں تصرف کے حق سے ہے، لیکن فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج اور جسمانی تصرف کے باب میں بھی اس کو کچھ کم اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

---

[1] المغنی: ۳۱۲/۵ [2] البحر الرائق: ۲۹/۸ [3] کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۱۴۷/۳

[4] زاد المعاد: ۱۴۰/۴ نیز دیکھئے: بداية المجتهد: ۲۳۳/۲

"قال اقطع یدی فقطعه لاشئ علیه." [1]

ترجمہ: "کہا میرا ہاتھ کاٹ لو، اس نے کاٹ لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔"

غور کیا جائے کہ کھلی ہوئی جنایت بھی اس لئے قصاص و دیت کا موجب نہیں کہ اس میں اذن و اجازت شریک ہے۔

فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

"الحجام أو الفصاد أو البزاغ أو الختان اذاحجم أو فصد أو بزغ أو ختن باذن صاحبه فسری الی النفس ومات لم یضمن." [2]

ترجمہ: "پچھنہ اور فصد لگانے والا یا نعلبندی کرنے والا یا ختنہ کنندہ نے پچھنہ لگایا، فصد لگایا، نعلبندی کی یا ختنہ کیا اور یہ سب صاحب معاملہ کی اجازت سے کیا پھر یہ زخم پھیل گیا اور موت واقع ہوگئی تو ضامن نہیں ہوگا۔"

اسی طرح کی بات عالمگیری میں کہی گئی ہے۔ [3]

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ کا بیان ہے:

"وان ختن صبیا بغیر أذن ولیه فسرت جنایته ضمن لانه قطع غیر ماذون فیه وان فعل ذالك الحاكم أو من له ولایته علیه أو فعله من اذن له لم یضمن لا نه ماذون فیه شرعا." [4]

ترجمہ: "اگر ولی کی اجازت کے بغیر بچہ کا ختنہ کیا اور اس کا زخم پھیل گیا تو ضامن ہوگا اس لئے کہ اس کے کاٹنے کی اجازت نہیں تھی، اور اگر حاکم یا ایسے شخص نے ختنہ کیا جس کو اس پر ولایت حاصل تھی، یا جس شخص نے کیا اس کو ان دونوں سے اجازت حاصل تھی تو وہ ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ شرعاً وہ اس کا مجاز ہے۔"

فقہاء حنابلہ میں ابن قیم نے بھی یہی رائے نقل کی ہے، گو، خود ابن قیم کی رائے ہے کہ یہ معالج کا احسان ہے۔ اس لئے اگر اس کی طرف سے کوئی بے احتیاطی پیش نہ آئی ہو تو اس کو ضامن قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں [5] ...... تاہم کہا جا سکتا ہے کہ اولیاء کی موجودگی میں ان سے اجازت لئے بغیر کسی پر خطر علاج کا طریقہ اختیار کرنا بجائے خود معالج کی کوتاہی اور بے احتیاطی ہے۔

فقہاء حنفیہ میں ابن نجیم نے اس نکتہ کو بے غبار کیا ہے کہ معالج کی کوتاہی اور بلا اذن اولیاء اس قسم کے علاج

---

[1] بزازیہ: ۳۸۳/۶ [2] الفتاوی السراجیہ: ۱۴۲ [3] ھندیہ: ۳۴/۶ [4] المغنی: ۳۱۳/۵ [5] زادالمعاد: ۱۴۱/۲

میں ضمان واجب ہونے کے دو مستقل اسباب ہیں، فرماتے ہیں:

"ویستفاد بمجموع الروایتین، اشتراط عدم التجاوز والاذن لعدم وجوب الضمان حتی اذا عدم احد هما او کلا هما یجب الضمان."[1]

ترجمہ: "دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان واجب نہ ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں: مناسب حد سے تجاوز نہ کرنا اور اجازت کا حاصل ہونا۔ اگر ان میں سے ایک یا دونوں شرطیں نہ پائی گئیں تو ضمان واجب ہوگا۔"

خود امام شافعی کی تحریر میں بھی اس کا اشارہ موجود ہے۔ انہوں نے طبیب کو اس کی کوتاہی نہ پائے جانے کی صورت اس لئے ضامن قرار دیا ہے کہ طبیب نے خود مریض کی اجازت سے یہ عمل کیا ہے۔[2]

ضرورت کی بناء پر آپریشن بلا اجازت

(جواب: سوال ۴)

اگر مریض یا اس کے اولیاء واعزہ سے آپریشن کی اجازت لینا ممکن نہ ہو اور مرض کی نوعیت ایسی ہو کہ اس طریقہ علاج سے چارہ نہ ہو اور تاخیر وانتظار کی گنجائش بھی نہ ہو، تو ڈاکٹر کا ان کی اجازت کے بغیر آپریشن کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن حد تک نفس انسانی کو بچانے کی کوشش خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے۔ لہٰذا گو وہ انسان کی طرف سے ماذون نہیں، لیکن شارع کی طرف سے ماذون و اجازت یافتہ متصور ہوگا۔ انسانی جان کو بچانے کی کوشش کس درجہ اہم فریضہ ہے؟ اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"ان اضطرالی طعام و شراب لغیره فطلبه منه فمنعه ایاه مع غناه عنه فی تلك الحال فمات بذالك ضمنه المطلوب منه."[3]

ترجمہ: "اگر دوسرے کے کھانے یا شراب کے استعمال پر مضطر ہوگیا اور اس سے وہ چیز طلب کی، اس نے اس وقت اس سے مستغنی ہونے کے باوجود منع کردیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو جن صاحب سے مانگا تھا وہ ضامن ہوں گے۔"

اسی طرح اگر کسی شخص کو موقع ہلاکت میں دیکھ کر باوجود قدرت وطاقت کے، اس کو بچانے کی کوشش نہ کی تو گنہگار تو ہوگا ہی۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو اس انسانی فریضہ سے غفلت کی وجہ سے اس کا ضمان بھی ادا کرنا ہوگا۔[4]

---

[1] البحر الرائق: ۲۹/۸ [2] کتاب الام: ۱۷۶/۶ [3] المغنی: ۳۸/۸ [4] حوالہ سابق

پس۔ ایسی صورت میں معالج کا یہ عمل نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہوگا اور اگر اس کی کوتاہی اور بے التفاتی کے بغیر مریض کی موت واقع ہوگئی تو وہ اس کا ضامن بھی نہ ہوگا۔

محور دوم ...... کیا بیماریاں متعدی ہوتی ہیں؟

ایڈز اور طاعون سے متعلق سوالات اسی تناظر میں ابھرے ہیں کہ میڈیکل سائنس ان کو متعدی بیماری تصور کرتی ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ پہلے خود اس قدیم بحث کی طرف اشارہ کردیا جائے جو امراض میں تعدیہ کی صلاحیت کی بابت ہوتی آئی ہے۔ قرآن مجید نے امراض کے متعدی ہونے اور نہ ہونے کی بابت صراحت کے ساتھ تو کوئی بات نہیں کہی ہے۔ البتہ طاعون کو عذاب الٰہی "رجز" سے تعبیر کیا گیا ہے جو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر بھیجا گیا تھا[1] اس سے ایک درجہ میں اس کے متعدی ہونے کا اشارہ اخذ کیا جاسکتا ہے۔

احادیث اس باب میں دونوں طرح کی ہیں: بعض تعدیہ کی نفی کرتی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہے۔ جو روایات نفی کرتی ہیں وہ عام طور پر "لاعدوی" کے لفظ سے وارد ہوئی ہیں[2]

اسی طرح مجذوم شخص کی بابت منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ساتھ کھانا تناول فرمایا اور ارشاد فرمایا: اللہ کے بھروسہ اور توکل پر "ثقة بالله وتوكلا عليه."[3]

جن روایات سے امراض کا متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے یا اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے، وہ اس طرح ہیں:

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے:

"لا توردوا الممرضى على المصح."[4]

ترجمہ: "بیماروں کو تندرستوں پر نہ لاؤ۔"

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی سے روایت ہے:

"فرمن المجذوم كالفرار من الاسد."[5]

ترجمہ: "کوڑھی سے شیر کی طرح بھاگو۔"

طبرانی نے بواسطہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کیا ہے:

---

[1] اعراف:۱۳۲

[2] بخاری عن ابی هریره وعبدالله بن عمر: ۲/ ۸۰۹ باب لاعدوی، مسلم عن ابی هریره: ۲/۲۳۰ باب لاعدوی الخ

[3] فتح الباری: ۱۰/۱۵۹ [4] بخاری: ۲/۸۵۹ باب لاعدوی، مسلم: ۲/۲۳۰

[5] بخاری: ۲/۸۵۰ باب الجذام

"لا تدیموا النظر الی المجذومین." [1]

ترجمہ: "کوڑھیوں کو مسلسل نہ دیکھو۔"

حضرت سعد اور عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اذا سمعتم بالطاعون فی ارض فلاتدخلوها وان وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها." [2]

ترجمہ: "جب تم کسی مقام پر طاعون کی اطلاع پاؤ تو وہاں نہ جاؤ، اور تم جہاں ہو وہیں پھوٹ پڑے تو اس سے باہر نہ جاؤ۔"

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے ان دونوں طرح کی روایات میں تطبیق کی بابت اہل علم کے نقاط نظر کا ذکر کیا ہے۔ من جملہ ان کے ایک یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ سمجھتے تھے کہ امراض خود طبعاً اور لازماً دوسروں میں منتقل ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی قدرت واختیار کا اس میں دخل نہیں۔ اس کی نفی کی گئی ہے۔ جن روایات سے تعدیہ کا ثبوت ظاہر ہے ان کا منشاء یہ ہے کہ اسباب کے درجہ میں تعدیہ بیماری کا سبب وذریعہ بن سکتا ہے لیکن یہ بہر حال مشیت خداوندی کے تابع ہے، ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے۔ [3]

امام نووی نے بھی اس کو مزید وضاحت کے ساتھ لکھا ہے اور کہا ہے کہ یہی جمہور علماء کا نقطہ نظر ہے:

"فهذا الذی ذکر ناه من تصحیح الحدیثین والجمع بینهما هو الصواب الذی علیه جمهور العلماء ویتعین المصیرالیه." [4]

ترجمہ: "یہ جو ہم نے دونوں حدیثوں کا صحیح ہونا اور دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت ذکر کی ہے یہی صحیح ہے اور اسی کا قابل قبول ہونا متعین ہے۔"

ہمارے عہد میں بہت سے امراض کا متعدی ہونا نظر وخیال سے بڑھ کر مشاہدہ بن چکا ہے اور خدا ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام واقعہ ومشاہدہ کے خلاف نہیں ہوسکتا، اس لئے صحیح یہی ہے کہ بعض امراض جراثیم کے ذریعہ متعدی ہوتے ہیں: البتہ یہ من جملہ اسباب کے ہیں، نہ بیماری کا پیدا ہونا کسی بیمار سے میل جول پر موقوف ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ بیمار شخص سے میل جول لازماً بیماری کو لے آئے۔ ان اسباب سے متاثر ہونا اور نہ ہونا بہر حال مشیت خداوندی اور قدر الٰہی کے تابع ہے۔

---

[1] فیه ابن لبید حدیثه حسن وبقیته رجاله ثقات، مجمع الزوائد: ۱۰۱/۵ [2] بخاری: ۸۵۳/۲ باب مایذکر فی الطاعون [3] فتح الباری: ۱۶۱/۱۰ باب الجذام [4] شرح مسلم: ۲۳۰/۲

اب اسی کی روشنی میں ان کا سوالات کا جواب دیا جاتا ہے:

مریض ایڈز کا فریضہ

(جواب: سوال ۱)

چوں کہ ایڈز کے مریض کے لئے اپنے مرض کو چھپانا اس کے اہل خاندان اور متعلقین کے لئے ضرر اجتماعی ہوسکتا ہے۔ خود اس کا ضرر انفرادی اور شخصی ہے اور خاندان کا ضرر اجتماعی ہے اور انفرادی ضرر یا ضرر کا اندیشہ اجتماعی ضرر اور اندیشہ ضرر کے مقابلہ قابل قبول ہے۔ اس لئے اس پر واجب ہے کہ اپنے ان متعلقین کو صحیح صورت حال سے آگاہ کردے جو اس کے مرض سے متاثر ہوسکتے ہیں یوں بیوی بچوں کے علاوہ عام لوگوں تک یہ مرض خون ہی کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔ لیکن جسم کا کٹ جانا، پھٹ جانا یا نکسیر و بواسیر وغیرہ کے ذریعہ خون کا آجانا، پائیریا کے ذریعہ خون کا نکلنا ایسی باتیں ہیں جو کثیر الوقوع ہیں اور ان کی وجہ سے اس کے احباب و متعلقین کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔

ڈاکٹر کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۲)

ڈاکٹر پر واجب ہے کہ جب لوگوں کو مریض سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، ان کو مطلع کردے، یہ زیادہ سے زیادہ غیبت ہوگی اور غیبت کو جن وجوہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، من جملہ ان کے یہ بھی ہے کہ مسلمان کو شر سے بچایا جائے، امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں: "تحذیر المسلم من الشر[1]" امام نووی نے چھ اور علامہ شامی نے گیارہ اسباب لکھے ہیں کہ جن کی وجہ سے غیبت اور اظہار عیب جائز ہوجاتا ہے[2] اور ان سب کی روح یہی ہے کہ دینی و دنیوی مضرت کو دفع کرنے، اپنا جائز حق وصول کرنے اور صحیح مشورہ دینے کی غرض سے بہ طور اظہار حقیقت کے اظہار عیب جائز ہے۔

سماج کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۳)

سماج کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے شخص کو تنہا نہ چھوڑے۔ علاج و معالجہ میں اس کی مدد کرے اور احتیاطی تدابیر پر عمل کرتے ہوئے اس سے ربط و تعلق بھی رکھے، طاعون زدہ شہر سے صحت مند لوگوں کے بھاگنے کو جو آپ

[1] احیاء علوم الدین: ۱۵۲/۳ [2] دیکھئے: شرح مسلم: ۳۲۲/۲، ردالمحتار: ۶۳/۵، ۲۶۲

ﷺ نے منع فرمایا۔ اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اس سے مریضوں کی دیکھ بھال کرنے والا باقی نہ رہ پائے گا۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

"لو رخص للا صحاء فی الخروج لما بقی فی البلد الا المرضی الذی اقعدهم الطاعون فانکسرت قلوبهم وفقدواالمتعهدین ولم یبق فی البلد من یسقیهم الماء ویطعمهم الطعام وهم یعجزون عن مباشرتهما بانفسهم فیکون ذالك سعیا فی اهلا کهم تحقیقًا."[1]

ترجمہ: "اگر صحت مند لوگوں کو باہر جانے کی اجازت دے دی جائے تو شہر میں صرف وہ بیمار رہ جائیں گے جن کو طاعون نے معذور کر رکھا ہے تو اس سے ان کی دل شکنی ہوگی، وہ تیمارداروں سے محروم ہوجائیں گے، ان کو کوئی دوا پلانے اور کھانا کھلانے والا بھی نہیں رہے گا اور وہ خود بھی اپنی ان ضروریات کی انجام دہی سے معذور ہوں گے تو گویا یہ یقینی طور پر ان کو ہلاک کرنے کی کوشش کرنے کے مترادف ہوگا۔"

لہٰذا ایسے شخص کی تیمارداری اور دیکھ ریکھ میں کوئی کمی نہیں کرنی چاہئے جمعہ جماعت اور اجتماعی مواقع پر حاضری میں بھی ان پر پابندی نہیں ہونی چاہئے، گو اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی مقام پر مریضان جذام کی کثرت ہوجائے تو کیا ان کے لئے علیحدہ مسجد تعمیر کر دی جائے اور عام مساجد میں آنے سے ان کو روکا جائے؟ لیکن اکثر لوگوں کی رائے یہی ہے کہ وہ مسجدوں میں آیا جایا کریں گے[2] ...... تاہم میرے خیال میں ان تمام اخلاقی، شرعی اور انسانی ہدایات کے باوجود کسی سماج میں ایسے مریضوں کے تئیں نفرت عام ہوجائے اور ان کے لئے سماج میں رہنا دوبھر ہوجائے تو ان لوگوں کی رائے پر عمل کر لینے میں کوئی قباحت نہیں کہ ان کے لئے خصوصی ہاسٹل تعمیر کر دیا جائے۔

"یتخذ لهم مکان متفرد عن الاصحاء."[3]

"موسوعہ فقہیہ" میں ہے:

"ذهب المالکیة والشافعیة والحنابلة الی منع المجذوم یتاذی به من مخالطة الا صحاء والا جتماع بالناس."[4]

ترجمہ: "مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے ایسے کوڑھیوں کو صحت مند لوگوں کے ساتھ اختلاط اور اجتماع

---

[1] احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۲۷۸، ۷۹/۱۲ [2] فتح الباری: ۱۶۳/۱۰ [3] حوالہ سابق
[4] الموسوعتہ الفقهیه: ۷۸/۸

سے منع کیا ہے جن سے گھن محسوس کی جاتی ہو۔"

حنفیہ کے بارے میں "موسوعہ" کے مرتبین نے لکھا ہے کہ ہمیں اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملی۔ راقم کا خیال ہے کہ حنفیہ "ضرر عام" کو دفع کرنے کے لئے "ضرر خاص" کو گوارا کرنے کے اصول پر جس طور کار بند ہیں۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہی رائے احناف کی بھی ہوگی!

قصداً مرض منتقل کرے؟

(جواب: سوال۴)

ایڈز کا مریض اگر عمداً دوسروں کو مرض منتقل کرے تو! اگر یہ اس کی موت کا باعث بن جائے تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تو ایسا شخص از راہ قصاص قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زہر خورانی کے حکم میں ہے اور ایسی موت موجب قصاص ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"ان يسقيه سما اويطعمه شيئا قاتلا فيموت به فهو عمد موجب للقود اذا كان مثله يقتل غالبا."[1]

ترجمہ: "زہر پلائے یا کوئی مہلک چیز کھلائے اور اس سے موت واقع ہوجائے اور اس طرح کی چیز اکثر باعث ہلاکت بن جاتی ہو، تو یہ قتل عمد تصور کیا جائے گا اور اس کی وجہ سے قصاص واجب ہوگا۔"

یہی رائے مالکیہ کی ہے[2] اور اسی طرح کا ایک قول امام شافعی کا ہے۔ امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے اگر بالغ آدمی کی ضیافت کی گئی، کھانے میں زہر ملایا گیا اور مہمان اپنی لاعلمی کی وجہ سے زہر کھا گیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص۔[3] فقہاء حنفیہ کے یہاں بعض ایسی جزئیات ملتی ہیں جن سے بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسموم غذا کھانے سے موت واقع ہوجائے تب بھی اس پر کوئی ذمہ داری نہیں[4] لیکن ایسی جزئیات کی بابت سمجھنا چاہیے کہ فقہاء نے ان صورتوں کا حکم بیان کیا ہے جب خود میزبان کو بھی کھانے کے مسموم ومہلک ہونے کی اطلاع نہ ہو، ورنہ باوجود علم واطلاع اور قصد وارادہ کے ایسے شخص کو بری الذمہ قرار دینا ناقابل قیاس ہے۔

حنفیہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ قاتل متسبب پر دیت واجب ہوتی ہے۔ "واما القتل بسبب .... اذا تلف فيه آدمي الدية على العاقلة."[5] .... اور قتل سے کم تر نقصان ہوا ہو تب بھی اس پر ضمان

---

[1] المغني: ۲۱۲/۸ [2] الفقه على المذهب الاربعه: ۲۴۴،۴۵/۵ [3] حواله سابق، المغني: ۲۱۲/۸

[4] دیکھئے: السراجيه: ۱۱۶ [5] فتح القدير: ۲۱۴/۱۰

واجب ہوتا ہے اگر اس میں اس کی تعدی کو دخل ہو[1] لہٰذا اگر مریض کے اس عمل کی وجہ سے دوسرے شخص کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی۔ اگر موت واقع نہ ہوئی بلکہ صحت کو شدید نقصان پہنچا تو مناسب تاوان واجب ہوگا۔ اور علاوہ اس کے حکومت اس کی مناسب سرزنش بھی کرے گی۔ فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

''اذا سقی انسانا شرابا مسموما فمات فعلیه التعزیر.''[2]

ترجمہ: ''کسی انسان کو زہرناک مشروب پلا دیا اور موت واقع ہوگئی تو اس پر تعزیر واجب ہوگی۔''

اگر مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ نہیں تھا، لیکن اس اثر و نتیجہ سے واقف تھا تب بھی وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اگر کوئی انسان کے ضرر کا باعث بنے تو اس کے اسباب و محرکات کچھ بھی ہوں۔ نقصان کی تلافی اس کی ذمہ داری ہے۔ فقہاء کے یہاں اس طرح کی بے شمار نظائر ہیں، بطور نمونہ ایک دو ذکر کی جاتی ہیں:

''لووضع فی الطریق جمرافا حترق به شئ کان ضامنا''

ترجمہ: ''اگر راستہ میں چنگاری رکھ دی اور اس سے کوئی چیز جل گئی تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔''

''لو سقط من أیدیهم آجر أو حجارة أو خشب فأصاب إنسانا فقتله فانه یجب الدیة علی عاقلة من سقط ذالك من یده وعلیه الکفارة.''[3]

ترجمہ: ''اگر ہاتھوں سے پختہ اینٹ یا پتھر یا لکڑی گر گئی اور کسی انسان کو جا لگی اور اس کی موت واقع ہوجائے، تو جس کے ہاتھوں وہ چیز گری ہے اس کے عاقلہ پر دیت اور خود اس پر کفارہ واجب ہوگا۔''

''وکذا اذا صب الماء فی الطریق فعطب به انسان أو دابة وکذا اذا رش الماء أو توضأ.''[4]

ترجمہ: ''اسی طرح راستہ میں پانی بہائے اور اس سے انسان یا جانور ہلاک ہوجائے یا پانی کا چھڑکاؤ کیا ہو یا وضو کیا ہو (تو ایسا کرنے والا ضامن ہوگا)''

اور چوں کہ خون دینے والا اپنے اس فعل کے اثر اور منفی و مضر نتیجہ سے واقف تھا، اس لئے گناہ گار بھی ہوگا۔

ایڈز کی وجہ سے فسخ نکاح

(جواب: سوال ۵)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک نکاح بھی ان معاملات میں ہے جو عیب کی وجہ سے فسخ کیا جاسکتا ہے

[1] حوالہ سابق: ۳۳۰/۱۰ [2] الفتاوی السراجیه: ۱۴۳ [3] هندیه: ۴۲/۶، ۴۱ [4] هدایه مع الفتح: ۳۱۰/۱۰

اگر نکاح کے بعد شوہر میں ایسا عیب پیدا ہو یا نکاح کے وقت موجود تھا لیکن عورت کو مطلع نہیں کیا گیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ جن عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کا حق دیا گیا ہے گو ان کی تفصیلات کی بابت اختلاف ہے۔ تاہم بنیادی طور پر وہ دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو جنسی اعتبار سے ایک کو دوسرے کے لئے ناقابل انتفاع بنادیں۔ دوسرے وہ جو قابل نفرت ہوں اور ان کے متعدی ہونے کا اندیشہ ہو، جیسے برص وجنون۔[1]

امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کے نزدیک شوہر کے نامرد یا مقطوع الذکر ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہیں جس میں عورت تفریق کا مطالبہ کرسکے[2] امام محمد کے نزدیک جنون و برص کی وجہ سے بھی عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے[3] اور متاخرین حنفیہ نے بھی اس پر فتویٰ دیا ہے[4] عام طور پر اہل علم نے امام محمد سے عورت کے حق تفریق کو جنون، برص اور جذام تک محدود نقل کیا ہے، لیکن بعض نقول سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ حصر و تحدید درست نہیں ہے علامہ کاسانی کا بیان ہے:

"خلوه من كل عيب لا يمكنها المقام معه الا بضرر كالجنون والجذام والبرص شرط للزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح."[5]

تَرْجَمَۃ: "نکاح کے لازم ہونے کے لئے ایسے عیوب سے شوہر کا خالی ہونا ضروری ہے کہ جن عیوب کے رہتے ہوئے اس کے ساتھ ضرر اٹھائے بغیر عورت نہ رہ سکتی ہو، جیسے جنون، برص، کوڑھ کہ ان امراض کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔"

زیلعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کہتے ہیں:

"وقال محمد ترد المراة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الى حقها لمعنى فيه فكان كالجب والعنة."[6]

تَرْجَمَۃ: "امام محمد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے فرمایا: اگر شوہر میں ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ عورت اس کے ساتھ نہیں رہ سکتی تو عورت نکاح رد کرسکتی ہے، اس لئے کہ عورت کے لئے اس صورت میں اپنا حق وصول کرنا دشوار ہوجائے گا لہٰذا یہ قطع ذکر اور نامردی کا سا عیب شمار ہوگا۔"

گویا امام محمد کے نزدیک ہر متعدی اور قابل نفرت مرض کی بناء پر عورت مطالبۂ تفریق کرسکتی ہے۔ اور یہی

---

[1] دیکھئے: الشرح الصغير: ۷۰/۲، ۴٦۹، سبل السلام: ۱۳٤/۱، كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ۱۸۰/٤

[2] هدايه: ٤۰۱/۲ [3] البحر الرائق: ۱۲٦/٤ [4] هنديه: ۱۳٤/٦ [5] بدائع الصنائع: ۳۲۷/۲

[6] تبيين الحقائق: ۲٥/۳

شریعت کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ اور اس کے اصول ومقاصد اور روح وقواعد کے مطابق ہے۔[1] ان تفصیلات کی روشنی میں غور کیا جائے تو ائمہ ثلاثہ کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک بھی ایڈز ان امراض میں ہے جن کی وجہ سے عورت کو حق تفریق حاصل ہوتا ہے کیوں کہ یہ برص وجذام سے زیادہ قابل نفرت بھی ہے اور متعدی بھی اور چوں کہ جنسی ربط بھی اس مرض کی منتقلی کا ایک اہم سبب ہے اس لئے ایڈز کا مریض شوہر اس کی بیوی کے حق میں نامردہی کے حکم میں ہے کہ وہ مرض کی منتقلی کے خوف سے اس مرد کے ذریعہ داعیہ نفس کی تکمیل نہیں کرسکتی۔ لہٰذا عورت کو ایسے مرد کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

ایڈز کی بناء پر حمل کا اسقاط

(جواب: سوال ۶)

حمل کے دو مرحلے ہیں ۱۲۰ دنوں کے بعد جب کہ روح پیدا ہوچکی ہے، اس سے پہلے جب کہ روح پیدا نہیں ہوئی ہے۔ روح پیدا ہوچکی ہے تو گو بچہ کے ایڈز سے متاثر ہونے کا اندیشہ ہو، پھر بھی اسقاط جائز نہیں۔ کہ نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کے حرام ہونے پر اجماع واتفاق ہے۔ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

"اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمين."[2]

ترجمہ: "اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے۔"

اور شیخ احمد علیش مالکی فرماتے ہیں:

"التسبب في اسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم اجماعا وهو من قتل النفس."[3]

ترجمہ: "روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کے ذرائع اختیار کرنا بالاجماع حرام ہے اور یہ قتل نفس کے حکم میں ہے۔"

روح پیدا ہونے سے پہلے عذر کی بناء پر اسقاط کی گنجائش ہے۔ فقہاء نے عذر کی مثال دی ہے کہ ابھی شیر خوار بچہ ماں کی گود میں ہو اور باپ میں اتنی استطاعت نہ ہو کہ کسی اور عورت سے دودھ پلوا سکے۔ تو اس نومولود بچہ کی غذائی ضرورت کے تحت حمل ساقط کرا سکتا ہے تا کہ دودھ بند نہ ہو۔[4] بچہ کا موروثی طور پر ایڈز جیسی بیماری کے ساتھ پیدا ہونا ظاہر ہے کہ اس سے شدید تر عذر ہے۔ اس لئے ۱۲۰ دنوں سے کم کا حمل ساقط کرایا جاسکتا ہے اور عورت شوہر اور محکمہ صحت تینوں ہی اس کے مجاز ہیں۔

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: جدید فقہی مسائل، دوم: ص ۷۰۔ ۱۵۸ مذکورہ بحث اسی کی تلخیص ہے۔

[2] فتاوى ابن تيمية: ۳۱۷/٤　[3] فتح العلي المالك: ۳۹۹/۱　[4] ردالمحتار: ۳۸۰/۲

ایڈز کے مریض بچوں کی تعلیم کا مسئلہ

(جواب: سوال ۷)

اگر کسی سماج میں ایڈز کے مریض بچوں کی کثرت ہو جائے تب تو مناسب ہے کہ حکومت اور رفاہی ادارے ایسے معذوروں کے لئے علیحدہ درس گاہیں قائم کریں۔ ''موسوعہ فقہیہ'' کے مؤلفین نے جذام کے مریضوں کے بارے میں فقہاء کی رائے اس طرح نقل کی ہے:

"واذا كثر عدد الجذمى فقال الاكثرون يومرون ان ينفردوا عن مواضع الناس ولايمنعون عن التصرف فى حوائجهم."[1]

ترجمہ: ''اگر جذامیوں کی تعداد بڑھ جائے تو اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ ان کو لوگوں سے علیحدہ رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ البتہ ان کو ان کی ضروریات کی بابت تصرف سے منع نہیں کیا جائے گا۔''

ظاہر ہے ان کو عوامی مقامات سے الگ رکھنا اسی وقت ممکن ہو سکے گا جب ان کے لئے الگ درس گاہیں ہوں۔

جہاں اس قسم کے ایک دو مریض ہوں، وہاں عمومی اسکولوں میں ان کا داخلہ کیا جائے گا، البتہ دیگر طلبہ کو اس کے مرض اور احتیاطی تدابیر سے واقف کرا دینا ضروری ہوگا۔ بہر حال محض اوہام اور اندیشہ ہائے دور دراز کی وجہ سے ان کو تعلیم سے محروم نہیں رکھا جائے گا۔

والدین کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۸)

والدین، اہل خانہ اور سماج کی ذمہ داری ہے کہ شریعت نے بیمار افراد کے ساتھ جس رحم دلانہ سلوک، محبت وشفقت اور رعایت کا حکم دیا ہے۔ اس کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے اور مریض کے ساتھ ایسا سلوک کیا جائے کہ وہ اپنے آپ میں جینے کا حوصلہ پا سکے۔

کیا ایڈز اور اس جیسی بیماریاں مرض موت ہیں؟

(جواب: سوال ۹)

مرض موت کی تعریف کے سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں اور ان میں خاصا فرق وتفاوت پایا جاتا ہے۔[2]

---

[1] الموسوعة الفقهية: ۱۳۰/۱۵ [2] دیکھئے: فتح القدير: ۱۵۱/٤

حصکفی نے لکھا ہے کہ بیماری یا کسی اور وجہ سے اس کی ہلاکت یقینی ہو اور وہ گھر سے باہر نکل کر اپنی ضروریات خود پوری کرنے سے قاصر ہو[1] فقیہ ابواللیث سے منقول ہے کہ وہ مرض موت کے تحقیق کے لئے فریش ہونے کو ضروری قرار نہ دیتے تھے، اس بات کو کافی سمجھتے تھے کہ عام طور پر یہ بیماری ہلاکت تک منتج ہوتی ہو، شامی نے اس کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ صدر شہید کا فتویٰ بھی اسی پر تھا اور یہی امام محمد کے کلام سے ہم آہنگ ہے۔ پھر اس رائے کے حق میں بعض اور مؤیدات بھی نقل کئے ہیں[2] البتہ ایسے امراض جو عام طور پر طویل المدت ہوا کرتے ہیں وہ اسی وقت مرض موت شمار ہوں گے جب کہ ان میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہو، اگر وہ ایک خاص حد پر آ کر رک گیا اور سال بھر بھی اس پر کوئی اضافہ نہیں ہوا تو یہ مرض موت شمار نہیں کیا جائے گا، درمختار میں ہے:

''المقعد والمفلوج والمسلول اذا تطاول ولم یقعد فی الفراش کالصحیح ثم رمز شح حد التطاول سنة، وفی القنیة المفلوج والمسلول والمقعد مادام یزداد کالمریض.''[3]

ترجمہ: ''اپاہج، مفلوج، سل زدہ کا مرض طول پکڑ لے اور فریش نہ ہوا ہو تو صحت مند کی طرح ہے، پھر شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ مرض کے طویل ہونے کی حد ایک سال ہے اور قنیہ میں ہے کہ مفلوج، سل زدہ کا مرض جب تک بڑھتا رہے وہ مریض موت ہی کے حکم میں ہے۔''

اب ان توضیحات کی روشنی میں ایڈز، طاعون اور کینسر وغیرہ امراض کا حکم یہ ہوگا کہ اگر بیماری ناقابل علاج ہے اور طبی اصول تحقیق کے مطابق مرض میں اضافہ کا سلسلہ جاری ہے، تو یہ مرض موت ہی کی کیفیت ہے اور اگر ایک سطح پر آ کر مرض رک گیا ہے اور سال بھر سے یہی کیفیت ہے تو موجودہ صورت حال میں یہ مرض موت متصور نہیں ہوگا۔

ترکہ، اقرار، وصیت اور طلاق وغیرہ احکام وتصرفات جو مرض موت سے متاثر ہوتے ہیں، میں اسی اصول کے احکام جاری ہوں گے۔

طاعون زدہ علاقہ میں آمد ورفت پر پابندی

(جواب: سوال ۱۰)

حکومت کا اس طرح کی پابندی لگانا درست ہے اور آپ ﷺ کے اس ارشاد کے مطابق ہے جو حضرت سعد اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے منقول ہے کہ:

[1] الدر المختار مع الرد: ۵۲۰/۲ [2] الرد مع الدر: ۵۲۰/۲، ۲۱ [3] الدر المختار: ۵۶۱/۲، نیز دیکھئے: ھندیہ: ۴۶۳/۱

"اذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها وان وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها."[1]

ترجمہ: "جب تم کسی سرزمین میں طاعون کی اطلاع پاؤ تو داخل نہ ہو، اور اگر جہاں تم ہو وہیں طاعون پھوٹ پڑے تو اس مقام سے باہر نہ جاؤ۔"

جب اسباب کے درجہ میں ان امراض کا متعدی ہونا ثابت ہے تو صحت عامہ کی حفاظت کے لئے اس قسم کی تدابیر از قبیل واجبات ہیں۔ طاعون وجذام اور اس سلسلۂ میں احتیاط وتوکل کے موضوع پر امام غزالی اور حافظ ابن قیم رحمہما اللہ تعالیٰ نے اسرار شریعت کے رمز شناس اور فن طب کے غواص وشناور کی حیثیت سے جو کلام کیا ہے۔ وہ اس باب میں خضر طریق ہے۔ امام غزالی کی گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ طاعون زدہ شہر کے لوگوں کو باہر جانے سے اس لئے روکا گیا ہے کہ وہاں جو لوگ بہ ظاہر صحت مند نظر آتے ہیں، ان کا بھی طاعون سے متاثر ہونا بعید نہیں کیوں کہ ابتدائی مرحلہ میں بیماریوں کا اثر ظاہر نہیں ہو پاتا' اب یہ دوسری جگہ آمد و رفت کریں تو بیماری متعدی ہوسکتی ہے۔[2] ابن قیم نے باہر سے اس شہر میں داخلہ کی ممانعت پر جو حکمتیں بیان فرمائی ہیں، ان میں ایک یہی ہے کہ مجاورت اور اختلاط ایسی بیماریوں کو پروان چڑھاتی ہے، اس لئے جو لوگ باہر ہیں اور صحت مند ہیں، ان کا اپنی صحت کو ناحق خطرہ میں ڈالنا مناسب نہیں۔[3]

گو شارحین حدیث کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ حدیث میں مذکور ممانعت واجب کے درجہ میں ہے یا ممانعت تنزیہی ہے؟ اور بہ قول حافظ ابن حجر و بغوی یہ ممانعت واجب کے درجہ میں نہیں ہے[4] اور یہی بات اس اصول سے ہم آہنگ بھی ہے کہ جہاں ممانعت کسی شرعی قباحت کی وجہ سے نہ ہو بلکہ طبی اور طبعی مصلحت کے تحت ہو، جس کو اصولیین "نہی ارشاد" کہتے ہیں، وہاں حرمت متصور نہیں ہوتی لیکن چوں کہ یہاں اس شخص کے فعل سے عمومی صحت و بیماری متعلق ہوگئی ہے اور حکومت کو مفاد عامہ کی رعایت کرتے ہوئے بعض خصوصی پابندیاں عائد کرنے کا حق حاصل ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے بڑھتے ہوئے گراں فروشی کے رجحان کو روکنے کے لئے "تسعیر" (نرخ متعین کرنے) کی اجازت دی ہے[5] اس لئے یہاں بھی صحت عامہ کی حفاظت کے لئے حکومت اس طرح کی پابندیاں عائد کرسکتی ہے یہ تو اس تقدیر پر ہے کہ اس ممانعت کو حرمت کا درجہ حاصل نہ ہو، مگر ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے اکثر اہل علم سے اس کی حرمت نقل کی ہے۔[6] ایسی صورت میں یہ پابندی صرف حکومت ہی کی طرف سے نہ ہوگی بلکہ شریعت کی طرف سے بھی ہوگی۔

---

[1] بخاري: ۸۵۲/۲ باب مايذ كرفي الطاعون [2] احياء علوم الدين مع الاتحاف: ۲۷۸/۱۲

[3] الطب النبوي: ۳٤ [4] فتح الباري: ۱۷۸/۱۰ [5] درمختار على هامش الرد: ۲۸۳/۵ [6] فتح الباري: ۱۸۹/۱۰

ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں آنا اور وہاں سے جانا

(جواب: سوال ۱۱)

طاعون زدہ شہر میں جن لوگوں کا مریض طاعون ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے ان کا تو بہر حال دوسری جگہ جانا جائز نہیں۔ البتہ صحت مند لوگوں کا اس شہر سے باہر جانا اگر از راہ فرار نہ ہو، بلکہ کسی اور ضرورت و مصلحت کے تحت ہو تو جائز ہے۔ اسی طرح جو لوگ باہر ہوں اور کسی خاص ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا چاہیں، ان کے لئے بھی اجازت ہے۔ امام نووی رَحِمَہُ اللهُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"وفی هذه الا حأديث منع القدوم على بلد الطاعون ومنع الخروج منه فرارامن ذالك. اما الخروج لعارض فلا باس به وهذا الذى ذكر ناه هو مذهبنا ومذهب الجمهور قال القاضي هو قول الاكثرين."[1]

تَرجَمہ: "ان احادیث میں طاعون زدہ شہر میں داخلہ اور وہاں سے راہ فرار اختیار کرنے کی ممانعت ہے۔ اگر کوئی اور عذر پیش آجائے اور اس کی وجہ سے نکلے تو حرج نہیں۔ یہ بات جو ہم نے ذکر کی ہے ہمارا (شوافع) مذہب بھی ہے اور جمہور کا بھی، اور قاضی کا بیان ہے کہ یہی اکثر حضرات کی رائے ہے۔"

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے:

"واتفقوا على جواز الخروج لشغل وغرض غير الفرار."[2]

علامہ مرتضیٰ زبیدی کا بیان ہے:

"واتفقوا على جواز الخروج لشغل وغرض غير الفرار."[3]

تَرجَمہ: "طاعون سے فرار کے سوا کسی اور مقصد کے تحت طاعون زدہ شہر سے نکلنے کے جائز ہونے پر سبھوں کا اتفاق ہے۔"

حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر طاعون زدہ شہر سے نکلنے میں خالصتاً کوئی اور مقصد ہو، فرار بالکل پیش نظر نہ ہو۔ مثلاً سفر کی تیاری پہلے سے کر چکا تھا کہ اتفاق سے طاعون پھوٹ پڑا تب تو اتفاق ہے کہ سفر میں کوئی قباحت نہیں، البتہ اگر سفر کا مقصد تو کچھ اور ہو لیکن ضمنی طور پر یہ خیال بھی ہو کہ اسی بہانہ اس طاعون زدہ شہر سے بھی راحت نصیب ہوگی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو مباح قرار دیا ہے "طاعون

---

[1] شرح مسلم: ۲۲۸/۲ [2] حوالہ سابق: ۲۲۹/۲ [3] اتحاف السادة المتقين: ۲۸۱/۱۲

عمواس'' کے موقع سے حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی سرحد شام سے واپسی کو اسی پر محمول کیا گیا ہے۔[1]

جہاں تک طاعون زدہ شہر میں کسی ضرورت کے تحت واپسی کی بات ہے تو یہ بہ درجہ اولیٰ جائز ہوگا، اس لئے کہ اب اس کی واپسی سے دوسروں کی صحت کو خطرہ نہیں ہے بلکہ اپنے اہل وعیال کے خیال سے وہ اپنی صحت کو خطرہ میں ڈال کر ایثار سے کام لے رہا ہے، خاص طور پر طبی کارکنان اور ریلیف کے لوگ جو مریضوں کی مدد کے لئے شہر میں داخل ہوں۔ عنداللہ ماجور بھی ہوں گے۔ امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اس مقصد سے شہر میں آنے کو مستحب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ:

''لا ینھی عن الدخول لانه تعرض لضرر موھوم علی رجاء دفع ضرر عن کیفیة المسلمین.''[2]

تَرْجَمَہ: ''طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے سے منع نہیں کیا جائے گا کہ یہ عام مسلمان جس ضرر میں مبتلا ہیں، ان کو بچانے کی امید پر اپنے لئے ایک موہوم نقصان کے خطرہ کو گوارا کرنا ہے۔''

محور سوم...... شرعی مصلحتوں کی بناء پر غیبت

اس میں شبہ نہیں کہ شریعت میں غیبت، چغلخوری اور مسلمانوں کے عیوب اور کوتاہیوں کا اظہار بدترین گناہ اور شدید معصیت ہے اور ستر و راز پوشی اسی قدر مطلوب وپسندیدہ ہے۔ لیکن اصل میں یہ احکام مقاصد ونتائج کے تابع ہیں۔ اگر کسی درست شرعی مصلحت کے تحت غیبت اور افشاء راز کی حاجت پڑ جائے تو پھر یہی عمل کبھی جائز اور کبھی بہ تقاضاء مصلحت واجب بھی ہوجاتا ہے، اس لئے محدثین نے جہاں غیبت کی شناعت پر عنوان باندھا ہے، ان مواقع کی بھی نشاندہی فرمائی ہے جن میں غیبت جائز ہوتی ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

''باب مایجوز من اغتیاب اھل الفساد والریب.''[3]

تَرْجَمَہ: ''اہل فساد وریب کی غیبت جائز ہونے کا بیان۔''

اور پھر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے حاضری کی اجازت چاہی، تو آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایک طرف از راہ اخلاق وطبعی ملاطفت ونرم خوئی اس کو باریابی کی اجازت بھی مرحمت فرمائی اور دوسری طرف ام المؤمنین حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا سے اس کی بابت یہ بھی فرمایا کہ خاندان کا بدترین شخص ہے ''بئس اخوالعشیرة.''[4] اس کے علاوہ ثابت ہے کہ حضرت ہند رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا بنت عتبہ نے

---

[1] فتح الباری: ۱۸۸/۱۰ [2] احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۲۸۰/۱۲

[3] بخاری: ۸۹۱/۲، باب لم یکن النبی فاحشا ولا متفحشا [4] حوالہ سابق

آپ ﷺ سے اپنے شوہر حضرت ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جانب سے نفقہ میں تنگی برتنے کی شکایت کی، اور آپ ﷺ نے اس پر کوئی تنبیہ نہیں فرمائی[1] حضرت فاطمہ بنت قیس نے دواشخاص سے آئے ہوئے پیام نکاح کی بابت استفسار کیا تو آپ ﷺ نے اس کو قبول نہ کرنے کا مشورہ دیا اور ان کی کمزوریوں کا ذکر فرمایا[2] حضرات صحابہ کرام سے بھی کسی مصلحت یا اصلاح کے لئے بعض لوگوں کی خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر کرنا ثابت ہے۔

اس لئے فقہاء نے ازالۂ ظلم، دفع ضرر اور کسی جائز شرعی مصلحت کے حصول کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے[3] میں صرف حافظ ابن حجر کی ایک مختصر، اصولی اور جامع تحریر نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں:

”قال العلماء: تباح الغيبة فی کل غرض صحيح شرعاحيث يتعين طريقاالی الوصول اليه بها، کالتظلم والا ستعانه علی تغيير المنکر، والاستفتاء والمحاکمة والتحذيرمن العشر ويدخل فيه تجريح الرواة والشهودواعلام من له ولاية عامة بسيرة من هوتحت يده وجواب الاستشارة فی نکاح اوعقدمن العقود وکذامن رای متفقها يترددالی مبتدع اوفاسق ويخاف عليه الاقتداء به وممن تجوز غيبتهم من يتجاهر بالفسق اوالظلم اوالبدعة.“[4]

تَرجَمَہ: ”علماء نے کہا ہے کہ ہر ایسے مقصد کے لئے غیبت جائز ہے جو شرعاً درست ہو اور اس کے سوا اس مقصد کے حصول کا کوئی اور راستہ نہ ہو، جیسے: ظلم کی مدافعت، اصلاح منکرات میں مدد حاصل کرنا، فتویٰ دریافت کرنا، قاضی کے یہاں مقدمہ لے جانا، دوسروں کو کسی کے شر سے بچانا، اسی میں یہ بھی داخل ہے کہ راویوں اور گواہان پر جرح کی جائے، ذمہ داروں کو ان ماتحتوں کے حالات سے باخبر کیا جائے، نکاح یا کسی اور معاملہ سے متعلق مشورہ خواہ کو مشورہ دیا جائے، کسی طالب علم کو بدعتی یا فاسق شخص کے پاس آمد و رفت کرتے دیکھا جائے اور اس کے اس سے متاثر ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو آگاہ کر دیا جائے، نیز جو لوگ علانیہ ظلم و فسق یا بدعت میں مبتلا ہوں، ان کی غیبت کرنا بھی جائز ہے۔“

اب غیبت اور افشاء راز سے متعلق اسی اصول کی روشنی میں ان سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

جب ڈاکٹر کے لئے مریض کا عیب ظاہر کرنا جائز ہے

(جواب: سوال ۱)

اگر لڑکی کے لوگوں نے معالج سے اس عیب کی بابت دریافت نہیں کیا، تب بھی معالج کے لئے لڑکی والوں

[1] بخاری: ۸۰۸/۲، دیوبند [2] مسلم: ۴۸۳/۱

[3] دیکھئے: خلاصة الفتاوی: ۳۷۶/٤، ردالمحتار: ۲٦۳/۵، شرح مسلم للنووی: ۳۲۲/۲ [4] فتح الباری: ٤۷۲/۱۰

کو اس کی اطلاع کر دینا جائز ہے، کیوں کہ اس سے ایک طرف وہ دھوکہ سے محفوظ رہیں گے اور دوسری طرف مرد بھی آئندہ زندگی کی ناخوش گواری اور باہمی ناچاقی کی ابتلاء سے محفوظ رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے استمزاج وطلب مشورہ کی قید لگائے بغیر بھی مطلق اس مقصد کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

"فتباح غيبة مجهول ومتظاهر بقبيح ولمصاهرة الخ."[1]

ترجمہ: "نامعلوم اور علانیہ برائیوں میں مبتلاء شخص کی، نیز رشتہ کی بابت غیبت جائز ہے۔"

پس اگر لڑکی کے لوگوں نے اس بابت استفسار کیا تب تو صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب ہوگا اور حقائق کو چھپائے تو یہ خود بھی دھوکہ دہی کا گناہ گار ہوگا کیوں کہ کسی بھی مسلمان کو صحیح مشورہ دینا واجب ہے۔ امام نووی رقم طراز ہیں:

"ويجب على المشاور ان لايخفى حاله بل يذكر المساوى التى فيه بنية النصيحة."[2]

ترجمہ: "مشورہ دینے والے پر واجب ہے کہ صورت حال کو چھپائے نہیں، بلکہ جس کے متعلق مشورہ لیا جارہا ہو، بہ نیت خیر خواہی ان کی برائیاں ذکر کردے۔"

(جواب: سوال ۲)

چوں کہ اس صورت میں افشاء راز سے نہ صرف ایک مسلمان بلکہ ایک مسلمان خاندان کو شر سے بچانا ہے، اس لئے اس صورت میں بھی معالج کے لئے افشاء راز جائز ہے۔

(جواب: سوال ۳)

اس صورت میں بھی دوسرے فریق کے دریافت کرنے پر صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب، ورنہ جائز ہے۔

(جواب: سوال ۵)

فقہ کے متفق علیہ اور مسلمہ قواعد میں سے جن پر نصوص اور آیات وروایات کی قوت وتائید بھی ہے۔ ایک یہ ہے کہ:

"يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام."[3]

---

[1] الدرالمختار: ۳٦۲/٥ [2] رياض الصالحين: ٥٨١ باب مايباح من الغيبة

[3] الاشباه والنظائر لابن نجيم: ٨٧

چنانچہ معالج کی طرف سے صحیح اطلاع گو ڈرائیور اور پائلٹ کے لئے باعث ضرر ہے۔ لیکن اس سے پہلوتہی کی صورت عام لوگوں کو جو شدید ضرر پہنچ سکتا ہے، وہ زیادہ قابل لحاظ ہے، لہٰذا ان حالات میں ڈاکٹر پر واجب ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس سے باخبر کردے۔

ناجائز بچہ کی بابت اطلاع

(جواب: سوال ٦)

حدود و فحشاء کے بارے میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ ممکن حد تک ستر اور پردہ داری افضل ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"والشهادة فی الحدود یخیر فیها الشاهد بین الستر والاظهار لانه بین حسبتین اقامة الحد والتوقی عن الهتك والستر افضل."[1]

ترجمہ: "حدود کی بابت شہادت کے معاملہ میں گواہ کو ستر اور اظہار کے درمیان اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ دو نیکیوں کے درمیان ہے، حد شرعی کا قائم کرنا، مسلمان کی ہتک عزت سے بچنا، البتہ ستر افضل ہے۔"

اور فقہاء کی یہ رائے خود آپ ﷺ کے ارشاد پر مبنی ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

"من ستر مسلما ستره الله فی الدنیا والاخرة."[2]

ترجمہ: "جس نے کسی مسلمان کی برائی کا ستر کیا، اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کا ستر کرے گا۔"

دوسری طرف حیات انسانی کا تحفظ و بقاء جس درجہ اہم ہے، وہ بھی محتاج اظہار نہیں کہ کسی اجنبی کی جان بچانے کے لئے ضرورت پڑے تو نماز کا توڑنا بھی واجب ہے[3] ...... اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ:

"ینبغی للملتقط اذا کان لایرید الا نفاق من مال نفسه ان یرفع الامر الی الامام."[4]

ترجمہ: "جو کسی گم شدہ کو پائے تو اگر اپنے مال سے اس کے اخراجات ادا کرنے کا ارادہ نہ ہو تو معاملہ کو حاکم کے سپرد کردینا چاہیے۔"

---

[1] هدایه مع الفتح: ٣٦٧/٧ [2] دیکھئے: نصب الرایه: ٧٩/٤، بحواله: بخاری ومسلم

[3] هندیه: ١٠٩/١ [4] خانیه: ٣٩٦/٣

پس ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اگر بچہ کی ماں کی شناخت اور اظہار کئے بغیر بچہ کے متعلق اطلاع دینا اور اس کی جان بچانا ممکن ہو تب تو ایسا ہی کرے اور سرکاری یا کسی ایسے غیر سرکاری ادارہ کو اس سے مطلع کردے، جو ایسے بچوں کی ذمہ داری کو قبول کرتا ہو، اور اگر اس بچہ کی پرورش اور بقاء اس کے بغیر ممکن نہ ہو کہ اس عورت کا راز فاش کیا جائے، تو پھر اس کے بارے میں اظہار جائز ہے کہ انسانی زندگی کا تحفظ بہر حال زیادہ اہم ہے۔

علاج بہ ذریعہ شراب

(جواب: سوال ۷)

یہ مسئلہ حرام اشیاء سے علاج کے جواز وعدم جواز سے متعلق ہے، گو متقدمین کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف رائے تھا، لیکن متاخرین اور فقہاء معاصرین اب اس کے جواز پر متفق ہیں، بطور نمونہ زیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک عبارت نقل کی جاتی ہے:

"وفي النهاية: يجوز التداوي بالمحرم كالخمر والبول اذا اخبره طبيب مسلم ان فيه شفاء ولم يجد غيره من المباح مايقوم مقامه والحرمة ترتفع للضرورة فلم يكن متداويا بالحرام."[1]

ترجمہ: "نہایہ میں ہے: حرام اشیاء جیسے شراب اور پیشاب سے علاج جائز ہے بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفاء کی خبر دی ہو اور اس کا کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو، کیوں کہ ضرورت کے موقع پر حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا وہ حرام سے علاج کا مرتکب ہی نہیں ہوا"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اصحاب عرینہ کو اونٹ کا پیشاب ازراہ علاج پینے کی اجازت دینا[2] اور حضرت ابو جحیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سونے کی ناک بنوانے کی ہدایت فرمانا[3] اس کے جائز ہونے کی واضح دلیل ہے۔ اس لئے خود شراب کے ذریعہ شراب نوشی کا علاج کرنا جائز ودرست ہے۔

مجرمین کی بابت اطلاع

(جواب: سوال ۸)

اگر مریض اصلاح حال پر آمادہ نہ ہو تو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے متعلقہ افراد، محکمہ جات یا حکومت کو اس کی اطلاع کردینی چاہیے کہ گو اس سے اس شخص کی ایک ذاتی منفعت فوت ہو رہی ہے لیکن "دفع مفسدہ"

---

[1] تبیین الحقائق: ۳۳/۶ [2] ترمذی: ۲۱/۱ باب ماجاء فی بول مایو کل لحمہ [3] ابوداؤد: ۵۸۱/۲

(برائی سے بچانے) کو "جلب منفعت" (نفع حاصل کرنے) پر ترجیح حاصل ہے۔

بے گناہ شخص کی براءت کے لئے اظہار حقیقت

(جواب: سوال ۹)

شہادت دینا فرض ہے، کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

"لاتکتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اٰثم قلبه." [1]

ترجمہ: "گواہی کو نہ چھپایا کرو، اور جس نے گواہی چھپائی اس کا دل گناہ گار ہے۔"

یہ فرضیت دو صورتوں سے متعلق ہے۔ ایک اس وقت جب مدعی گواہی دینے کا مطالبہ کرے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"ولا يسعهم كتمانها اذا طالبهم المدعى." [2]

ترجمہ: "مدعی کے مطالبہ کے بعد گواہی چھپانے کی گنجائش نہیں۔"

دوسرے گواس سے گواہی دینے کی خواہش نہ کی جائے اور نہ فریق کو اس کا گواہ ہونا معلوم ہو، مگر وہ جانتا ہو کہ اگر اس نے گواہی نہ دی تو ایک شخص حق سے محروم ہوجائے گا یا ناحق ماخوذ ہوجائے گا۔ بابرتی کے الفاظ ہیں:

"ويعلم الشاهد انه ان لم يشهد يضيع حقه فانه يجب عليه الشهادة." [3]

ترجمہ: "گواہ کو معلوم ہو کہ اگر اس نے گواہی نہیں دی تو اس کا حق ضائع ہوجائے گا، تو ایسی صورت میں اس پر گواہی واجب ہے۔"

لہٰذا ایسی صورت میں کہ ڈاکٹر ہی کی گواہی پر ایک بے قصور شخص بری الذمہ ہوسکتا ہے۔ ڈاکٹر کے لئے راز داری سے کام لینا جائز نہیں اور حقیقت حال کا اظہار واجب ہے۔

(جواب: سوال ۱۰)

اہل خانہ کو صحیح صورت حال سے مطلع کردینا چاہیے، تفصیل محور: ۲ کے جواب میں گذر چکی ہے۔

هذا ماعندی والله أعلم بالصواب.

---

[1] البقرة: ۲۸۳ [2] هدايه مع الفتح: ۳٦٥/۷

[3] عنايه مع الفتح: ۳٦٦/۷، نیز دیکھئے: فتح القدير: ۳٦٥/۷ كتاب الشهادات

اعضاء کی پیوند کاری

''مورخہ یکم تا ۳/ اپریل ۱۹۸۹ء کو ہمدرد یونیورسٹی دہلی میں اسلامک فقہ اکیڈمی کا پہلا سمینار منعقد ہوا۔ اس سمینار میں تین موضوعات زیر بحث تھے۔ جن میں ایک مسئلہ اعضاء کی پیوند کاری کا بھی تھا۔ اسی موقع سے سمینار میں یہ تحریر پیش کی گئی..... اس سمینار میں تو اس مسئلہ پر کوئی بات طے نہ ہوسکی، لیکن آئندہ سمینار منعقدہ ۸/ تا ۱۱/ دسمبر ۱۹۸۹ء (جامعہ ہمدرد دہلی) میں قریب قریب اتفاق رائے سے اس مسئلہ پر علماء نے وہ فیصلہ کیا جس کا ذکر مقالہ کے آخر میں موجود ہے۔''

❶ انسانی جسم میں ازراہ علاج جمادات یا انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات کے اعضاء کی پیوندی کاری ان امور میں سے ہے جن کے جواز میں کوئی کلام نہیں، اس میں گو اختلاف ہے کہ انسان خود اپنے جسم کے کٹے ہوئے اور علیٰحدہ شدہ حصہ کی دوبارہ اپنے جسم میں پیوند کاری کرسکتا ہے یا نہیں؟ طرفین اس کو جائز نہیں سمجھتے اس لئے کہ جسم کا جو حصہ جسم سے کٹ گیا ہے اب اس کو دفن کیا جانا واجب ہے، اس کے دوبارہ استعمال میں اس سے انحراف پایا جاتا ہے:

''فاذا انفصل استحق الدفن ككله والا عادة صرف له عن جهة الاستحقاق.''

تَرجَمہ: ''پس جب کہ کوئی جزء بدن سے جدا ہوگیا تو وہ مستحق دفن ہوگیا جیسے کل بدن اور اس جزء کو دوبارہ استعمال کرنا اس کو اس کے حق سے روکنا ہے۔''

امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ انسان کا خود اپنے جزء سے انتفاع ازقبیل اہانت نہیں ہے:

''ولا اهانة في استعمال جزء منه.''[1]

تَرجَمہ: ''اپنے جزء کے استعمال میں اس کی توہین نہیں ہے۔''

لیکن اس باب میں فتویٰ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ہی کی رائے پر ہے اور عام طور پر فقہاء نے اس کو جائز ہی رکھا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع: ۱۳۲/۵

قائلین کی دلیل

❷ اصل مسئلہ ایک انسان کے اعضاء کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری کا ہے، جن حضرات نے اعضاء کی پیوند کاری کو بھی ضرورۃً جائز قرار دیا ہے ان کے پیش نظر وہ فقہی قواعد ہیں جن کے مطابق ''ضرورت'' کی وجہ سے ناجائز چیزیں جائز قرار پاتی ہیں (الضرورات تبیح المحظورات) یا یہ قاعدہ کہ مشقت پیدا ہو جائے تو یسر و آسانی کی راہ اختیار کی جاتی ہے (المشقة تجلب التيسير) اور خود ان قواعد میں قرآن مجید کی وہ آیات پیش نظر ہیں جن میں جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیزوں کے کھانے، یا حالتِ اکراہ میں کلمۂ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

مانعین کی دلیل

❸ جن لوگوں نے اعضاء کی پیوند کاری سے منع کیا ہے گو انہوں نے اس کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، انسان کے علیحدہ شدہ اعضاء کا ناپاک ہونا، حرام ہونا، انسان کا خود اپنے جسم کا مالک نہ ہونا اور اللہ کی طرف سے اپنے وجود کا امین ہونا، لیکن یہ ساری دلیلیں وہ ہیں کہ خود فقہاء متقدمین نے مختلف جزئیات میں انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے ان تمام امور کی اباحت کو قبول کیا ہے، ناپاک و حرام اشیاء سے علاج کی اجازت بھی دی ہے اور اپنے جسم میں ایسے تصرف کی اجازت بھی دی ہے جو کسی نص صریح سے متعارض نہ ہو۔[1]

چنانچہ امام ابو یوسف نے ناپاک اشیاء سے علاج کی اجازت دی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ''ادخل المرارة فی اصبعه للتداوی قال ابو حنيفة لا يجوز وعند ابی يوسف يجوزو عليه الفتوىٰ'' ...... (از راہ علاج اپنی انگلی میں پت داخل کرے تو امام ابو حنیفہ نے فرمایا۔ ایسا جائز نہ ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے)

یہ مشہور مسئلہ ہے کہ صاحبین نے بطور علاج پیشاب کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

''وقالا لاباس بابوال الابل ولحم الفرس للتداوی.''[2]

تَرجَمَہ: ''صاحبین کے نزدیک از راہ علاج گھوڑے کے گوشت اور اونٹ کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں۔''

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

''اكل خرء الحمام فی الدواء لاباس به.''[3]

[1] البحر الرائق: ۸۱/۶ [2] ردالمحتار: ۲۱۶/۵ [3] الهنديه: ۳۵۵/۵

ترجمہ: ''دوا میں کبوتر کی بیٹ کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔''

یہیں سے معلوم ہوا کہ حرام اشیاء کا بھی علاجاً استعمال کرنا درست ہے، امام ابوحنیفہ نے گوحرام اشیاء سے علاج کو منع کیا ہے مگر فتویٰ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کے قول پر ہے، جو بعض احادیث کی بناء پر اس کو درست قرار دیتے ہیں، عالمگیری میں ہے۔

''يجوز للعليل شرب الدم والبول واكل الميتة للتداوى اذا اخبره طبيب مسلم ان شفائه فيه ولم يجد فى المباح مايقوم مقامه، وان قال الطبيب يستعجل شفائك فيه وجهان.''[1]

ترجمہ: ''کسی مریض کو بطور علاج، مردار کھانا خون اور پیشاب کا پینا جائز ہے۔ بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب اس بات کی اطلاع دے کہ اس کے لئے اس میں شفاء ہے اور جائز چیزوں میں کوئی ایسی چیز نہ ملے جو اس کی جگہ لے سکے، اور اگر طبیب کہے کہ اس کے ذریعہ جلد شفا ہوگی (گو دوسری مباح چیزوں سے بدیر صحت یابی متوقع ہو) تو ایسی صورت میں دو قول ہیں۔''

یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک صحابی کو سونے کی ناک بنانے کی اجازت دی۔ حالاں کہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے۔ اسی حدیث کی بناء پر فقہاء نے دانت وغیرہ میں سونے کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

اصل علت جو مانعین کے پیش نظر ہے، وہ انسانی حرمت وکرامت کا تحفظ ہے، اکثر فقہاء نے انسانی اجزاء سے انتفاع کو اسی لئے منع کیا ہے کہ انسان متاع خرید وفروخت بن جائے یہ اس کی شان تکریم کے خلاف ہے، کتب فقہ میں کثرت سے ایسی عبارتیں موجود ہیں، چند بطور نمونہ نقل کی جاتی ہیں:

''وشعر الانسان والانتفاع به اى لم يجز بيعه والانتفاع به لان الأدمى مكرم غير مبتذل فلا يجوز ان يكون شئ من اجزائه مهانا مبتذلا.''[2]

ترجمہ: ''یعنی انسان کے بال سے نہ انتفاع جائز ہے نہ اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ آدمی قابل تکریم ہے نہ کہ قابل صرف کوئی چیز، پس جائز نہیں ہے کہ اس کے اجزاء میں سے کسی بھی جزء کو ذلیل کیا جائے اور استعمال کیا جائے۔''

''ان شعر الأدمى لاينتفع به اكراما للانسان قيل: الانتفاع باجزاء الأدمى لم يجز لنجاسته و قيل للكرامة وهوالصحيح.''[3]

---

[1] الفتاوى الهنديه: ۳۵۵/۵ [2] المبسوط: ۱۲۵/۱۵ [3] المبسوط: ۱۲۵/۱۵

ترجمہ: ''بے شک آدمی کے بال اس کی کرامت کی وجہ سے قابل انتفاع نہیں ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ آدمی کے اجزاء سے انتفاع اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی کرامت کی وجہ سے جائز نہیں، اور یہی صحیح ہے۔''

اور چوں کہ حرمت و کرامت میں زندہ و مردہ دونوں مساوی ہیں اس لئے نہ زندہ انسان کے اعضاء اس مقصد کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں نہ مردہ کے، اس سلسلہ میں سب سے واضح روایت وہ حدیث ہے کہ ''مردہ کی ہڈی کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندگی میں اس شخص کی ہڈی کو توڑنا۔ ''کسر عظم المیت ککسر عظم الحی.''[1]

کیا پیوندکاری میں انسانی اہانت ہے؟

❹ اس مسئلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں:

اول یہ کہ کیا موجودہ زمانہ میں پیوندکاری کا طریقہ ''اہانتِ انسان'' میں داخل ہے؟ دوم یہ کہ انسانی جان و مال کے تحفظ کے لئے اہانت محترم کو گوارہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

❺ پیوندکاری کے اہانتِ انسان ہونے کے سلسلۂ میں یہ بات قبل لحاظ ہے کہ شارع نے انسان کو مکرم و محترم تو ضرور قرار دیا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کی توہین کو جائز نہیں رکھتا لیکن کتاب و سنت نے تکریم و اہانت کے سلسلہ میں کوئی بے لچک حدود مقرر نہیں کی ہیں اور اہلِ علم کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ نصوص نے جن امور کو مبہم رکھا ہو اور قطعی فیصلہ نہ کیا ہو انسانی عرف و عادت ہی سے اس کی توضیح ہوتی ہے، ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے مختلف فقہاء کے نقطۂ نظر پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''قال الفقهاء ایضاً کل ماوردبه الشرع مطلقاً ولا ضابط له فیه ولا فی اللغة یرجع فیه الی العرف کالحرز فی السرقة.''[2]

ترجمہ: ''فقہاء نے کہا کہ جو چیز شریعت میں مطلقاً وارد ہوئی ہے اور اس کے لئے شریعت میں کوئی ضابطہ ہے نہ لغت میں، تو اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سرقہ میں حفاظت کا مصداق۔''

❻ پھر اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ عرف و عادت کی بعض صورتیں زمانہ و علاقہ کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی معاملہ میں علاقہ و وقت کی تبدیلی کی وجہ سے دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، کبھی ایک حکم کو بہتر اور

---

[1] الفتاوی الهندیة: ۳۵٤/۵ [2] اصول الفقه الاسلامی: ۸۳۱/۲

درست سمجھا جاتا ہے اور کبھی اسی کو قبیح و نادرست امام ابو اسحاق شاطبی فرماتے ہیں:

"والمتبد لة منها مايكون متبدلا فى العادة من حسن الى قبح و بالعكس مثل كشف الرأس فانه يختلف بحسب البقاع فى الواقع فهولذى المروات قبيح فى البلاد المشرقية وغير قبيح فى البلاد المغربية فالحكم الشرعى يختلف باختلاف ذالك فيكون عند أهل المشرق قادحاً فى العدالة وعند أهل المغرب غير قادح." [1]

ترجمہ: "بعض چیزیں حسن سے قبح کی طرف متبدل ہوتی ہیں اور بعض اس کے برعکس، جیسے سر کا کھولنا مشرقی ممالک میں قبح ہے مگر مغربی ممالک میں قبح نہیں ہے، اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہو جائے گا۔ چنانچہ اہلِ مشرق کے نزدیک سر کا کھولنا عدالت کے لئے نقصان دہ ہوگا اور اہل مغرب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا۔"

پس جب اہانت و اکرام کے متعلق شریعت نے متعین اصول وضع نہیں کئے ہیں تو ضرور ہے کہ ہر زمانہ کے عرف و عادت ہی کی روشنی میں کسی بات کے باعث توہین ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔ عین ممکن ہے کہ ایک ہی چیز کسی زمانہ میں توہین شمار ہوتی ہو، بعد کے زمانہ میں اس کا شمار توہین میں نہ ہو۔ فقہاء نے اجزاء انسانی سے انتفاع کو بے شک منع کیا ہے، لیکن یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں انسانی اعضاء سے انتفاع کو اس کی توہین نہیں سمجھا جاتا اگر کوئی شخص اپنا عضو کسی اور کو دے دے تو نہ وہ خود اپنی اہانت کا احساس کرتا ہے اور نہ لوگ ایسا محسوس کرتے ہیں، بلکہ اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہو جاتا ہے اسی لئے بڑے بڑے قائدین اور زعماء اپنے اعضاء کے سلسلہ میں اس قسم کی وصیت کر جاتے ہیں اور یہ چیز ان کے لئے نیک نامی کا باعث ہوتی ہے اور انسانیت نوازی کی دلیل سمجھی جاتی ہے۔

پھر یہ بات کہ ایک انسان کے جسم کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جا سکتا ہے، اب اس پر قریب قریب اتفاق ہو چکا ہے حالاں کہ جزء انسانی سے انتفاع کو مطلقاً توہین انسانی باور کیا جائے تو اسے بھی ناجائز ہونا چاہیے کہ جزء انسانی ہونے میں دونوں کی حیثیت یکساں ہے، اس میں شبہ نہیں کہ بعض بزرگوں نے خون اور کسی عضو سے انتفاع میں فرق کیا ہے اور خون کو دودھ پر قیاس کیا ہے مگر یہ استدلال محل نظر ہے کیوں کہ دودھ انسانی جسم میں رکھا ہی اس لئے گیا ہے کہ وہ جسم سے خارج ہو اور اس کا استعمال ہو، بخلاف خون کے کہ اس کو جسم میں باقی رکھنے پر ہی حیات انسانی موقوف ہے، اس لئے خون دودھ کی نہیں بلکہ دوسری ٹھوس اور سیال

[1] الموافقات: ۲/۲۰۹، ۲۱۰

اجزاء انسانی کی نظیر ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ گو اعضاء کی پیوند کاری کو درست نہیں سمجھتے تاہم وہ بھی مطلقاً اجزاء سے انتفاع کو حرام نہیں کہتے اور اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی اجزاء انسانی کا استعمال ایسا بھی ہوسکتا ہے جو مستلزم اہانت نہ ہو، مفتی صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے کہ ''یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے اس لئے وارد نہ ہونا چاہیے کہ استعمال کی جو صورت کہ مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بہ ضرورت وہ استعمال ناجائز نہیں[1]'' پس چوں کہ موجودہ زمانہ میں اجزاء انسانی سے انتفاع کے ایسے طریقے ایجاد ہوگئے ہیں جو مستلزم اہانت نہیں ہیں اور نہ عرف میں ان کو اہانت سمجھا جاتا ہے، اس لئے اصولی طور پر ان کو درست اور جائز ہونا چاہیے۔

تحفظ انسانی کے لئے اہانت محترم

❺ دوسرے فقہی نظائر کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی جان کے تحفظ اور بقاء کے لئے قابل احترام چیزوں کی اہانت بھی قبول کی جاسکتی ہے، قرآن مجید کی حرمت انسانی اعضاء کی حرمت سے زیادہ صراحت کے ساتھ حدیث سے ثابت، یہاں تک کہ بے وضو قرآن مجید کو چھونا اور حالت جنابت میں پڑھنا بھی جائز نہیں، لیکن فقہاء نے از راہ علاج خون اور پیشاب سے بھی آیات قرآنی کو لکھنے کی اجازت دی ہے:

''والذی رعف فلایرقاء دمه فارا دان یکتب بدمه علی جبهته شیئاً من القرآن قال ابو بکر یجوز، وقیل له لو کتب له بالبول قال لو کان به شفاء لاباس به قیل لو کتب علی جلد میتة قال ان کان منه شفاء جاز.''[2]

تَرجَمَہ: ''جس شخص کو نکسیر ہو اور خون بند نہ ہوتا ہو، وہ اگر اپنے خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کا کوئی حصہ لکھنا چاہے تو ابوبکر کہتے ہیں کہ جائز ہے۔ ان سے سوال کیا گیا اگر پیشاب سے لکھے تو کہا: اگر اس سے شفاء ہوتی ہو تو کوئی حرج نہیں، ان سے سوال کیا گیا: اگر مردار کے چمڑے پر لکھے تو کہا اگر شفاء ہوتی ہو تو جائز ہے۔''

علامہ سمرقندی نے ایک خاص جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے جس اصول سے استدلال کیا ہے وہ یہی ہے کہ ایک انسان کی بقاء کے لئے دوسرے کی تکریم کے پہلو کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، فرماتے ہیں:

''لو ان حاملا ماتت وفی بطنها ولد یضطرب فان کان غالب الظن انه ولد حی

---

[1] کفایت المفتی: ۱۴۳/۹ [2] خلاصة الفتاوی: ۳۶۱/٤

وهو فی مدة يعيش غالباً فانه يشق بطنها لان فيه احياء الادمی فترك تعظيم الادمی أهون من مباشرة سبب الموت.''[1]

ترجمہ: ''اگر کوئی حاملہ مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو جو حرکت کرتا ہو۔ اگر غالب ظن یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے اور اتنی مدت کا ہے جس میں عام طور پر بچہ زندہ رہ جاتا ہے تو اس حاملہ کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ایک انسان کی زندگی بچانا ہے اور کسی زندہ کی موت کا سبب بننے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے کہ آدمی کی تعظیم وتکریم کے تقاضہ کو چھوڑ دیا جائے۔''

ماں کی موت ہوجائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زندہ ہے، تو فقہاء نے عورت کے آپریشن کی اجازت دی ہے اور استدلال یہ کیا ہے کہ یہاں تعظیم میت کو ایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کیا جارہا ہے۔ ''لان ذالك تسبب فی احياء نفس محترمة بترك تعظيم الميت[2]''...... اسی اصول سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ مضطر کسی مردہ انسان کو اپنی جان بچانے کے لئے کھاسکتا ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نہیں کھاسکتا، شوافع اور بعض احناف کے یہاں کھا سکتا ہے اس لئے کہ زندہ کی حرمت مردہ سے بڑھ کر ہے۔ ''وقال الشافعی وبعض الحنفية يباح وهو اولی لان حرمة الحی اعظم[3]'' فقہاء حنابلہ میں ابوالخطاب نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے۔ ''واختار ابو الخطاب ان له اكله.''[4]

امام قرطبی لکھتے ہیں:

''ثم اذا وجد المضطر ميتة وخنزير او لحم ابن آدم اكل الميتة لانها حلال فی حال والخنزير وابن آدم لا يحل بحال ولا ياكل ابن آدم ولو مات قاله علماء ناوبه قال احمد وداؤد ...... وقال الشافعی يا كل لحم ابن آدم.''[5]

ترجمہ: ''جب کوئی شخص اضطراری حالت میں ہو اور وہ مردار، خنزیر اور آدمی کا گوشت پائے تو (ان میں سے) مردار کو کھائے گا اس لئے کہ وہ بعض موقع پر حلال ہوجاتا ہے۔ بخلاف خنزیر اور آدمی کے جو کسی حال میں حلال نہیں ہے نہ انسان کے لئے اس کا کھانا جائز ہے چاہے وہ مرجائے، یہ ہمارے علماء کا قول ہے اور یہی قول امام احمد اور داؤد کا ہے .... امام شافعی آدمی کا گوشت کھانے کو جائز لکھتے ہیں۔''

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس مسئلہ میں شوافع کی ہی رائے اختیار کی ہے کہ اگر اس سے بچ جانے کی

---

[1] تحفة الفقهاء: ۳۴۳/۳ [2] البحر الرائق: ۲۰۵/۸ [3] المغنی: ۳۳۵/۹ [4] حواله سابق

[5] الجامع لاحكام القرآن: ۲۲۹/۲

امید ہے تو کھالے ...... "الصحیح عندی ان لاياكل الادمی الا اذا تحقق ان ذلك ينجيه ويحييه."[1]

اسی طرح اگر کوئی ایسا شخص مضطر کو مل جائے جس کا خون کسی جرم کی وجہ سے جائز ہے تو اس کو قتل کر کے اس کا گوشت کھا کر اپنی زندگی کا تحفظ بھی جائز ہے[2] ...... اور ناقلین نے تو یہاں تک نقل کر دیا ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے جان بچانے کے لئے انبیاء کرام کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے "اباح الشافعی اكل لحوم الانبياء"[3] ...... معلوم ہوتا ہے کہ چوں کہ اس پر اہل علم نے گرفت کی اس لئے بعد کو فقہاء شوافع نے انبیاء کی میت کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دے دیا، ابن نجیم لکھتے ہیں:

"قالوا يخرج مالو كان الميت نبيا فانه لايحل اكله للمضطر لا نه حرمته اعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر."[4]

تَرْجَمَہ: "انہوں نے کہا کہ اس سے نبی کی نعش مستثنیٰ ہے، اس کا کھانا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کے نزدیک انبیاء کی نعش کی حرمت مضطر کی بھوک سے بڑھی ہوئی ہے۔"

بعض فقہی جزئیات سے شبہ

❾ زندہ انسانوں کے عضو کی منتقلی میں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء نے مکرہ (مجبور) کے لئے اس کو جائز قرار نہیں دیا ہے کہ وہ کسی شخص کی اجازت سے بھی اس کے جسم سے کچھ حصہ کاٹ کھائے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

اما الفرع الذى لا يباح ولا يرخص بالا كراه اصلا فهو قتل المسلم لغير حق سواء كان الاكراه ناقصا اوتاما وكذا قطع عضومن اعضائه ولو اذن له المكره عليه فقال للمكره افعل لا يباح له ان يفعل.[5]

تَرْجَمَہ: "بہر حال وہ صورت (فرع) جو مباح نہیں ہے اور نہ اکراہ کی وجہ سے اس میں کسی بھی طرح رخصت دی جاتی ہے تو وہ ناحق کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے چاہے اکراہ ناقص ہو یا تام، اور ایسے ہی انسان کے اعضاء میں سے کسی عضو کو کاٹنا اگرچہ مکرہ علیہ اسے اجازت دیتے ہوئے کہہ دے کہ کاٹ لو، تو بھی کاٹنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔"

---

[1] حوالہ سابق [2] دیکھئے: المغنی: ۳۳۵/۹، قرطبی: ۲۲۹/۲ [3] المغنی: ۶۰۲/۸، طبع مکتبة الرياض الحديثة، الرياض [4] الاشباه والنظائر: ص ۸٤ [5] بدائع الصنائع: ۱۷۷/۷

اس لئے اگر مرنے والے کے اعضاء کی پیوند کاری کو جائز بھی قرار دیا جائے تو بھی اس بات کو جائز نہیں ہونا چاہیے کہ زندہ شخص کا عضو دوسرے شخص کو منتقل کیا جائے گو وہ خود اس پر رضا مند ہو۔ لیکن ضروری ہے کہ فقہاء کی اس طرح کی تعبیر کو ہم اس زمانہ میں موجود زمانہ کی تحقیق اور اکتشاف کے تناظر میں دیکھیں، پیوند کاری کے طریقے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا اندیشہ نہیں اور کسی کے جسم سے گوشت کاٹ کھانے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا قوی اندیشہ ہے۔ مثلاً اپنے اعضاء سے خود انتفاع درست ہے لیکن بعض فقہاء نے مضطر کے لئے خود اپنے جسم کے کسی حصہ سے گوشت کھانے کو بھی منع کیا ہے ...... "كما لا يسع للمضطران يقطع قطعة من نفسه فيا كل[۱]"......ابن قدامہ نے اس کی وجہ پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

"ولنا ان اكله من نفسه ربما قتله فيكون قاتلا نفسه ولا يتيقن حصول البقاء باكله."[۲]

ترجمہ: "اور ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کا اپنے جسم میں سے کسی حصہ کو کھا لینا بسا اوقات اس کی موت کا سبب ہوگا اس طرح وہ خود اپنا قاتل ہو جائیگا جب کہ اس کے کھانے سے اس کا زندہ رہنا یقینی نہیں ہے۔"

پس اب یہ بات منقح ہوگئی کہ زندہ انسان کے عضو کی اس طرح منتقلی کہ وہ اس کی ہلاکت یا اس کے لئے ضرر شدید کا باعث بنے، درست نہیں، البتہ وہ اعضاء کہ جن کی منتقلی سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اور محفوظ طریقہ پر اس عمل کو انجام دیا جائے اور خود وہ شخص ایسا کرنے پر رضا مند بھی ہو، تو اس کو درست ہونا چاہیے۔

بعض نصوص سے شبہ

⑩ رہ گئیں بعض نصوص مثلاً "لعن الله الواصلة والمستوصلة" (اللہ تعالیٰ کی بال جوڑنے اور جوڑوانے والیوں پر لعنت ہو!) تو اس میں اجزاء انسانی سے ایسے انتفاع کو منع کیا گیا ہے جو انسان کے لئے ضرورت کا درجہ نہ رکھتا ہو، بلکہ محض تزئین و آرائش کے جذبات کی تسکین اس سے مقصود ہو، اسی طرح وہ حدیث "كسر عظم الميت ككسر عظم الحی" (مردہ کی ہڈی کو توڑنا زندہ کی ہڈی کو توڑنے کی طرح ہے) عام حالات پر محمول ہے جب کہ کوئی انسانی ضرورت اس سے متعلق نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے نہ صرف جنین کی حفاظت کے لئے مردہ ماں کے آپریشن کی اجازت دی ہے بلکہ اگر کسی شخص نے کسی کا موتی نگل لیا ہو اور اس کی موت واقع ہوگئی تو بعض حالات میں اس دوسرے شخص کے ایک حق مالی کے تحفظ کے لئے بھی مردہ کی چیر پھاڑ اور اس

---

[۱] قاضی خان علی الهندیه: ۴۰۴/ [۲] المغنی: ۲۳۵/۹

کے پیٹ سے موتی نکالنے کو فقہاء نے جائز رکھا ہے۔[1]

دوسرے: اہلِ فن کے نزدیک یہ روایت ضعیف بھی ہے۔ اس کے سلسلۂ سند میں ایک راوی سعد بن سعید انصاری ہیں جن کے بارے میں ابن حزم کی رائے ہے کہ "وهو ضعيف جدا لا يحتج به لاخلاف في ذالك[2]"...... اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اجزاء انسانی سے انتفاع کی حرمت پر کوئی صریح اور غیر محتمل نص موجود نہیں ہے۔

مسلمان اور کافر میں فرق

(۱۱) اس مسئلہ میں مسلمان اور کافر کے اعضاء میں استحباب کے درجہ میں تفریق ہو تو درست ہے یعنی بہتر ہے کہ ایک مسلمان کے جسم میں دوسرے مسلمان کے عضو کی پیوند کاری ہو، مگر اس کو شرط کا درجہ دینا درست نظر نہیں آتا، ابھی گذر چکا ہے کہ فقہاء نے مضطر کو ایسے شخص کے کھانے کی اجازت دی ہے جو مباح الدم ہو گیا ہو؛ بعض فقہاء نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کافر حربی کو کھانا بھی اسی حکم میں ہے، دودھ پلانے والی عورت کے متعلق سرخسی کا بیان ہے:

"ولا بأس بأن يستاجر المسلم الظئر الكافرة والتى قدولدت من الفجور لأن خبث الكفر اعتقادها دون لبنها والأنبياء عليهم السلام والرسل صلوات الله عليهم فيهم من أرضع بلبن الكوافر وكذالك فجورها لا يؤ ثر في لبنها."[3]

ترجمہ: "اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی مسلم کسی دودھ پلانے والی کافر عورت کو اجرت پر رکھے، یا ایسی عورت کو جو فاجر ہو کیوں کہ کفر کی خباثت اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے دودھ میں نہیں۔ انبیاء کرام و رسل عظام علیہم الصلاۃ والسلام میں بعض ایسے ہیں جنھوں نے کافر عورتوں کا دودھ پیا ہے۔ اسی طرح فاجرہ کے فسق و فجور کا اثر اس کے دودھ میں نہیں ہوتا ہے۔"

ابن رشد مالکی نے تو شریف عورت کے دودھ پلانے کو بہتر قرار دیا ہے تاہم کافر عورت کا دودھ پلانا بھی جائز ہے اگر اس کا خطرہ نہ ہو کہ وہ بچے کو حرام چیزیں کھلائے گی یا پلائے گی:

"وتكره ظئورة مثل اليهوديات والنصرانيات لما يخشيى من ان تطعمهم الحرام وتسقيهم الخمروقال ابن حبيب عن مالك فاذا امن ذالك فلا باس

[1] البحر الرائق: ۲۰۵/۸ [2] المحلی: ۴۰/۱۱ [3] المبسوط: ۱۲۷/۱۵

بہ.''[1]

ترجمہ: ''دودھ پلانے کی لئے یہودی ونصرانی عورتوں کو رکھنا مکروہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کا اندیشہ رہتا ہے کہ وہ بچوں کو حرام غذائیں کھلائیں گی اور شراب پلائیں گی۔ ابن حبیب امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ جب اس امر کا اندیشہ نہ ہوتو کوئی حرج نہیں۔''

پھر جب دودھ کے مسئلہ میں اس توسع کو گوارا کیا جاسکتا ہے تو ایسے مواقع پر جہاں انسان طبی اعتبار سے اضطرار کے درجہ کو پہنچ گیا ہو بدرجہ اولیٰ کافر کے اعضاء کی پیوندکاری کو درست ہونا چاہیے۔

اعضاء کی خرید وفروخت

۱۲ جہاں تک اعضاء کی خرید وفروخت کی بات ہے تو شریعت نے بعض مواقع پر انسانی وجود اور انسانی اعضاء کو متقوم (قابل قیمت) مانا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کوئی انسان ہلاک کردیا جائے یا اس کا کوئی عضو تلف کردیا جائے اس کو اصطلاح شرع میں ''دیت'' کہتے ہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد انسان کے پورے وجود کی خرید وفروخت نہیں ہوسکتی، انسانی جسم کے مختلف اجزاء میں بال اور دودھ یہی دو چیزیں تھیں، جن سے گذشتہ زمانہ میں انتفاع کیا جاتا تھا، بال جس کا استعمال عموماً آرائش وزیبائش کے لئے کیا جاتا تھا۔ فقہاء نے اس کی خرید وفروخت کو بھی منع کیا ہے اور وجہ وہی قرار دی ہے کہ انسانی حرمت وکرامت کے مغائر ہے:

''وشعر الانسان والانتفاع به اى لم يجز بيعه والا نتفاع به لان الآ دمى مكرم غير مبتذل فلا يجوز ان يكون شئ من اجزاء ه مهانا مبتذلا.''[2]

ترجمہ: ''یعنی انسانی بال کی فروختگی اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے کیوں کہ آدمی شرعاً مکرم ہے مبتذل نہیں۔ پس اجزائے انسانی کے کسی جز کو مبتذل و بے وقعت کرنا جائز نہیں ہے۔''

علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید وفروخت کو بھی منع کیا ہے۔ ''وكذا بيع ماانفصل عن الآدمى كشعر وظفر لانه جزء الآدمى ولذا وجب دفنه.''[3]

لیکن دودھ کی خرید وفروخت میں فقہاء کے اندر اختلاف ہے، احناف تکریم انسانیت کا پاس کرتے ہوئے منع کرتے ہیں:

''لم يجز بيع لبن المرأة لانه جزء الآ دمى وهو بجميع اجزائه مكرم عن الابتذال بالبيع.''[4]

---

[1] مقدمات ابن رشد مع مدونة الكبرى: ۷۱/۲ [2] البحر الرائق: ۸/۶ نیز ملاحظہ ہو هنديه: ۱۱۴/۳
[3] ردالمحتار: ۲۴۶/۵ [4] البحر الرائق: ۸۱/۶ نیز: عالمگیری: ۱۱۴/۳

ترجمہ: ''عورت کا دودھ فروخت کرنا جائز نہیں اس لئے کہ دودھ انسان کا جزء ہے اور انسان اپنے تمام اجزاء سمیت مکرم ہے مبتذل نہیں۔''

جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، سرخسی کا بیان ہے:

''ولایجوز بیع لبن بنی آدم علی وجه من الوجوه عندنا ولایضمن متلفه ایضاً وقال الشافعی رحمه الله یجوزبیعه ویضمن متلفها لان هٰذا لبن طاهر او مشروب طاهر کلبن الانعام ولانه غذاء للعالم فیجوز بیعه کسائر الاغذیة وبهذاتبین انه مال متقوم فان المالیة والتقوم بکون العین منتفعابه شرعاً وعرفاً.''[1]

ترجمہ: ''ہمارے نزدیک کسی حال میں عورتوں کا دودھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ یہ جانوروں کے دودھ کی طرح پاک دودھ یا مشروب ہے اور اس لئے کہ یہ اہل دنیا کی غذا ہے پس تمام غذاؤں کی طرح اس کا فروخت کرنا بھی جائز ہوگا اور اس سے واضح ہوگیا کہ دودھ مال متقوم ہے اس لئے کہ کسی چیز کا مال اور اس کا متقوم ہونا شرعاً وعرفاً اس کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔''

فقہاء حنابلہ کے درمیان گو اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن حنبلی دبستان فقہ کے مشہور ترجمان ابن قدامہ کے نزدیک بھی ترجیح اسی کو ہے کہ عورت کے دودھ کی خرید وفروخت جائز ہے۔[2]

لہٰذا احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری صرف ایسے اعضاء کو خرید کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے بوقت ضرورت رشوت دینے یا سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی ہے لیکن شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے اعضاء کی خرید وفروخت دونوں درست ہوگی۔ اس سلسلہ میں ابن قدامہ کی یہ عبارت اور اس کا عموم قابل لحاظ ہے کہ:

''وسائر اجزاء الآدمی یجوزبیعها فانه یجوزبیع العبدوالامة.''[3]

ترجمہ: ''انسانی اجزاء میں سب کی خرید وفروخت جائز ہے کیوں کہ غلام اور باندی کی خرید وفروخت جائز ہے۔''

آگے چل کر ابن قدامہ نے گو جسم سے تراشے گئے عضو کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے مگر یہ اس لئے نہیں کہ انسانی اجزاء سے انتفاع جائز نہیں، بلکہ اس لئے کہ اس وقت تک انسانی اعضاء سے انتفاع ممکن نہ ہوسکا

[1] المبسوط: ۱۲۵/۱۵ [2] المغنی: ۱۷۷/۴ [3] حوالہ سابق

تھا۔ ''وحرم بیع العضو المقطوع لانه لانفع فیه.''

اب جب کہ ایسا ممکن ہو چکا ہے ابن قدامہ کی تشریح کے مطابق ایسے اعضاء کی خرید و فروخت بھی درست قرار پائے گی۔

بعض قابل لحاظ گوشے

۱۳ تاہم اس سلسلہ میں یہ بات بھی پیش نظر رکھی جانی چاہیے کہ خرید و فروخت کے جواز و عدم جواز میں احناف کی کتب میں جو جزئیات منقول ہیں ان سے بعض اصول مستنبط ہوتے ہیں ان میں سے ایک اصل یہ ہے کہ بعض چیزیں جو اپنی نجاست یا حرمت کی وجہ سے خرید و فروخت کی محل نہیں ہیں، اگر کسی طور پر قابل انتفاع ہو جائیں تو ان کی خرید و فروخت جائز ہو جاتی ہے۔ مثلاً

''لایجوز بیع السرقین ایضا لانه نجس العین فتشابه العذرة وجلد المیتة قبل الدباغ ولنا انه ینتفع به لانه یلقی فی الارض لاستکثار الریع فکان مالاً والمال محل للبیع بخلاف العذرة لانه لا ینتفع بها الا مخلوطا ویجوز بیع المخلوط.''[1]

ترجمہ: ''نیز گوبر کی بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ نجس العین ہے، اور گندگی (پاخانہ) اور مردار کے چمڑے کے مشابہ ہے جس کو دباغت نہ دی گئی ہو۔ ہمارے نزدیک اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہے اسی لئے اسے فصلوں میں افزائش کے لئے اراضی میں ڈالا جاتا ہے۔ اس لئے وہ مال ہے اور مال بیع کا محل ہے۔ بخلاف پاخانہ کے، کیوں کہ اس سے انتفاع مخلوط ہونے پر ہی ہوتا ہے اور مخلوط کی بیع جائز ہوتی ہے۔''

اسی اصول کی بناء پر امام محمد نے ریشم کے کیڑے کی خرید و فروخت کو درست قرار دیا ہے:

''اما الدودة فلا یجوز بیعه عند ابی حنیفة لانه من الهوام وعندابی یوسف یجوزا ذا ظهر فیه القزتبعا وعند محمد یجوز کیف ماکان لکونه منتفعاً به.''[2]

ترجمہ: ''بہر حال ریشم کے کیڑے تو اس کی بیع حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ حشرات الارض میں سے ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے جب کہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے۔ ریشم کے تابع کر کے، اور امام محمد

[1] فتح القدیر: ۴۸۶/۸ [2] البحر الرائق: ۷۸/۶

رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک ہر حال میں جائز ہے کیوں کہ وہ قابل انتفاع ہے۔"

دوسری اصل یہ ہے کہ کسی شئے کی بیع اصلاً ممنوع ہو اور وہ کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو لیکن انسانی ضرورت اور تعامل اس کے جواز کی مقتضی ہو تو ایسے مواقع پر بھی فقہاء اس کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیتے ہیں مثلاً ابن نجیم ناقل ہیں:

"اذاشتری العلق الذی یقال له بالفارسیة مرعل یجوز، به اخذ الصدر الشهید لحاجة الناس الیه لتمول الناس له."[1]

تَرْجَمَۂ: "جب کہ خریدے علق جسے فارسی زبان میں مرعل کہا جاتا ہے تو اس کا خریدنا جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا ہے کیوں کہ لوگ اسے مال تصور کرتے ہیں۔"

ابن قدامہ نے بھی اس اصول سے مختلف احکام ومسائل میں استفادہ کیا ہے[2].....اب یہ امر غور طلب ہے کہ اعضاء کی بینکنگ جو ایک طبی ضرورت ہے اور جن کی بعض خاص حالات مثلاً جنگ زلزلہ وغیرہ میں بڑی مقدار میں ضرورت پڑتی ہے، اور فی زمانہ صرف عطیات سے اتنی تعداد میں اعضاء مطلوبہ کا ذخیرہ کیا جانا اور فراہم کرنا بظاہر مشکل ہے کیا ان اصول وقواعد سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے؟

خلاصۂ بحث

⓬ پس ان مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

① اعضاء انسانی کی پیوندکاری کے لئے جو طبی طریقہ ایجاد ہوا ہے اس میں توہین انسانیت نہیں ہے،

② اس لئے یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا مقصود کسی مریض کی جان بچانا یا کسی اہم جسمانی منفعت کو لوٹانا ہو جیسے بینائی۔

③ اور طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ اس کی وجہ سے صحت کا غالب گمان ہے۔

④ غیر مسلم کے اعضاء بھی مسلمان کے جسم میں لگائے جاسکتے ہیں۔

⑤ مردہ شخص کے جسم سے عضو لیا جارہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے زندگی میں اجازت دی ہو اس لئے کہ وہ ایک حد تک اپنے جسم کا مالک ہے، نیز اس کے ورثہ کا بھی اس کے لئے راضی ہونا ضروری ہے کیوں کہ اب وہی اس کے ولی ہیں، اسی لئے مقتول کا قصاص طلب کرنے کا حق انہیں کو حاصل ہوتا۔

⑥ زندہ شخص کا عضو حاصل کیا جارہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اسنے اجازت دی ہو اور اس وجہ سے خود اس کو

[1] البحرالرائق: ٧٨/٦ [2] المغنی ٤/١٧٤، ١٧٦

ضرر شدید نہ ہو۔

(۷) شوافع اور حنابلہ کے یہاں اعضاء کی خرید وفروخت دونوں کی گنجائش ہے اور احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری خرید کر سکتے ہیں فروخت نہیں کر سکتے ہیں۔

هذا ماعندي والله أعلم بالصواب

دوسرے فقہی سیمینار کی تجاویز

دوسرے فقہی سیمینار (دہلی) منعقدہ ۱/۲/۳/ اپریل ۱۹۸۹ء میں اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ پر جو تجاویز طے پائیں وہ اس طرح ہیں:

* اعضاء انسانی کا فروخت کرنا حرام ہے۔

* اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کا کوئی عضو اس طرح بے کار ہو کر رہ گیا ہے کہ اگر اس عضو کی جگہ کسی دوسرے انسان کے عضو کی اس کے جسم میں پیوند کاری نہ کی جائے تو قوی خطرہ ہے کہ اس کی جان چلی جائے گی اور سوائے انسانی عضو کے کوئی دوسرا متبادل اس کمی کو پورا نہیں کر سکتا اور ماہر قابل اطباء کو یقین ہے کہ سوائے عضو انسانی کی پیوند کاری کے کوئی راستہ اس کی جان بچانے کا نہیں ہے، اور عضو انسانی کی پیوند کاری کی صورت میں ماہر اطباء کو ظن غالب ہے کہ اس کی جان بچ جائے گی اور متبادل عضو انسانی اس مریض کے لئے فراہم ہے تو ایسی ضرورت ومجبوری اور بے بسی کے عالم میں عضو انسانی کی پیوند کاری کرا کر اپنی جان بچانے کی تدبیر کرنا مریض کے لئے مباح ہوگا۔

* اگر کوئی تندرست شخص ماہر اطباء کی رائے کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اگر اس کے دو گردوں میں سے ایک گردہ نکال لیا جائے تو بظاہر اس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور وہ اپنے رشتہ دار مریض کو اس حال میں دیکھتا ہے کہ اس کا خراب گردہ اگر بدلا نہیں گیا تو، بظاہر حال اس کی موت یقینی ہے اور اس کا کوئی متبادل موجود نہیں ہے، تو ایسی حالت میں اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بلا قیمت اپنا ایک گردہ اس مریض کو دے کر اس کی جان بچالے۔

* اگر کسی شخص نے یہ ہدایت کی کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے اعضاء پیوند کاری کے لئے استعمال کئے جائیں، جسے عرف عام میں وصیت کہا جاتا ہے از روئے شرع اسے اصطلاحی طور پر وصیت نہیں کہا جا سکتا اور ایسی وصیت اور خواہش شرعاً قابل اعتبار نہیں[1]۔

---

[1] واضح ہو کہ اس تجویز پر مولانا برہان الدین سنبھلی (استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنو) کو چھوڑ کر تمام شرکاء سیمینار بشمول مفتیان کرام دیوبند، امارت شرعیہ بہار، گجرات، مالیگاؤں اور پنجاب وغیرہ نے دستخط کئے ہیں۔

فیملی پلاننگ اور اسلام

''راقم الحروف دار العلوم دیوبند میں ۱۹۷۶ء دورہ حدیث میں شریک تھا۔ اسی سال سابق وزیر اعظم ہند مسز اندرا گاندھی نے ایمرجنسی نافذ کردی تھی اور اسی دوران ان کے لڑکے سنجے گاندھی کی طرف سے فیملی پلاننگ کی تحریک زوروں پر تھی، لوگوں کی جبراً نسبندی کی جارہی تھی اور چند عالی حوصلہ اور اہلِ ہمت بزرگوں کو چھوڑ کر سارے ملک پر مہر سکوت لگی ہوئی تھی۔ ان عالی حوصلہ لوگوں میں پیش پیش حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ امیر شریعت رابع بہار واڑیسہ تھے۔

راقم امتحان سالانہ دے کر خانقاہ رحمانی مونگیر گیا، وہاں حضرت امیر شریعت نے مجھے اس موضوع پر لکھنے کا حکم فرمایا اور یہ بھی خواہش کی کہ اس وقت حکومت کے اشارے پر بعض لوگ خاندانی منصوبہ بندی کی حمایت میں جو کچھ لکھ رہے ہیں اس تحریر میں ان کا بھی جواب دیا جائے۔ یہ وہی تحریر ہے جو گویا میرے لئے زمانہ طالب علمی کی یادگاروں میں سے ایک ہے، جو اس سے پہلے ۱۹۷۹ء میں میرے گرامی قدر دوست مولانا احسن نیازی کی توجہ سے مکتبہ ''ایوبی دار التصنیف غازی آباد'' سے اشاعت پذیر ہوئی تھی۔ بعض حصے جو اس وقت بمقتضائے، حالات لکھے گئے تھے، حذف کردیئے گئے ہیں اور کسی قدر حک واضافہ کے ساتھ شریک اشاعت ہے۔''

عہد جدید میں اقتصادی دشواریوں کو حل کرنے اور ترقی افزوں معیارِ زندگی کو محدود وسائل معیشت سے ہم آہنگ کرنے کی غرض سے جو دوڑ دھوپ جاری ہے اس میں فیملی پلاننگ (FAMILY PLANNING) کو غیر معمولی اہمیت بلکہ اولیت حاصل ہے، اگرچہ موجودہ دنیا میں یہ اسکیم کچھ نئے دل فریب اور دیدہ زیب پیرہن میں سج دھج کر منظر عام پر آئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی پلاننگ ہر اس دور میں ہوتی رہی ہے جب انسانوں نے اپنی بڑھتی ہوئی ہوس کارانہ ضروریات کے مقابل کائنات کا دامن تنگ محسوس کیا ہے اور اسباب رزق کی کنجی اپنے ہاتھ میں لے کر ضروریات اور وسائل کا موازنہ کیا جانے لگا ہے، ہاں البتہ اس دور میں یہ تحریک علم وعقل کا لبادہ اوڑھ کر سامنے آئی ہے جس کا سہرا مغرب کی خدا بیزار تہذیب کے سر ہے۔

اولاً یہ پلاننگ خالص سیاسی نوعیت کی تھی، اس لئے کہ یورپ بہت پہلے ''سیاست'' کو مذہب کی گرفت سے آزاد کرچکا تھا لیکن جب اس تحریک نے مغرب کے ''صنم کدہ'' سے نکل کر مشرق کے ''خدا خانہ'' میں قدم رکھا جہاں ہر مسئلہ کے لئے مذہب کی سند ضروری تھی اور اس گئے گذرے دور میں بھی وہ مذہب سے کچھ اس قدر بے

گانے نہ تھے تو اس کے لئے اصلی یا کم از کم ''جعلی سند'' کی ضرورت پڑی اور جس طرح بہت سے دوسرے عائلی مسائل۔ سود، پردہ، تعدد ازدواج، طلاق، پوتے کی وراثت وغیرہ۔ میں ایک گروہ کو اس بات کے لئے آمادہ کیا گیا کہ وہ کسی طرح اسلام میں ان مسائل کے لئے گنجائش نکالے اور قرآن وحدیث کو معیار بنا کر ان مسائل پر غور کرنے کے بجائے ان مسائل کو بہر حال ثابت کرنے کے لئے قرآن وحدیث پر نظر ڈالے، اسی طرح اس مسئلہ میں بھی یہ سعی نامشکور کی گئی، اور یہ مسئلہ خالص سیاسی اور اقتصادی حدود سے گذر کر مذہبی اور فقہی مباحث کا موضوع بن گیا۔

اب تک اس سلسلہ میں جواز وعدم جواز دونوں پہلوؤں پر متعدد کتابیں منظر عام پر آ چکی ہیں، کچھ دنوں پہلے ایمرجنسی کے جو تیرہ وتاریک ایام گذرے ہیں جب کہ اس پروگرام کو رضا کارانہ کے بجائے ''جبری تحریک'' کی شکل دے دی گئی تھی، اس سلسلہ میں جواز پر کئی ایک کتابیں لکھی گئیں، یا جو پہلے لکھی گئی تھیں ان کو خاص پروگرام کے ساتھ پھیلایا گیا اور پورے زور وشور کے ساتھ یہ کوشش کی جانے لگی کہ ہر شخص ایک مذہبی فریضہ سمجھ کر کم از کم اپنی ازدواجی زندگی میں ضرور موانع ولادت کا استعمال کرے اور بہتر یہ ہے کہ اپنے آپ کو اس مصرف کا باقی ہی نہیں رکھے۔

ہم بھی وقت کے اس اہم مسئلہ کے سلسلہ میں اپنی تحقیق کی حد تک آپ تک یہ رسالہ پہنچا رہے ہیں جس میں کتاب وسنت کی واضح ہدایات، فقہ اسلامی ISLAMIC RULES کے بنیادی اصول، اسلام کے مجموعی مزاج اور فقہاء متقدمین کی آراء کی روشنی میں ضبط ولادت BIRTH CONTROL کی مختلف صورتوں کی شرعی حیثیت بتائی گئی ہے۔

اس مسئلہ میں فقہی جزئیات پر غور کرنے سے پہلے اسلام کے چند بنیادی اصول اور ان کلیات قانون پر نظر ڈال لینا ضروری ہے جن کی حیثیت کسی بھی قانون میں ریڑھ کی ہڈی کی ہوتی ہے اور جن سے صرف نظر کر کے کسی بھی قانون پر غور نہیں کیا جاسکتا۔

بنیادی اصول

(۱) رزاقیت کا وسیع تصور

اسلام اور دوسرے نظریات کے درمیان ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلام میں نظام زندگی کا ہر پرزہ اس تصور کے گرد گردش کرتا ہے کہ انسان کے اوپر کسی مافوق البشر ہستی یعنی خدا کا وجود ہے، وہی اس دنیا کے تمام سیاہ وسفید

کا مالک اور اس کی ضروریات کا کفیل ہے، اسباب ووسائل کی کنجی اسی کے ہاتھ میں ہے وہ چاہے تو ''وادی غیر ذی زرع'' میں بھی انسانوں کو زندہ رکھ سکتا ہے اور اگر اس نے کسی کے لئے دشواری اور عسرت ہی مقدر کر دی ہے تو وہ ہزار کوشش کے باوجود بھی اپنی پیشانی سے اس نوشتہ تقدیر کو مٹا نہیں سکتا ﴿له مقاليد السمٰوات والارض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر له﴾[1]

ظاہر ہے جو شخص اپنی اس حیثیت کو ملحوظ رکھے گا کہ وہ خود اپنا رازق نہیں، وہی خلاق بھی ہے اور رزّاق بھی، اس تصور کو قبول نہیں کر سکتا کہ انسانوں کی خلقت کا دروازہ محض اس لئے بند کر دیا جائے کہ آنے والی نسل دنیا میں کیا کھائے گی اور کہاں رہے گی؟ وہ سمجھتا ہے کہ جو خدا سمندر کی مچھلیوں، فضا کے پرندوں اور زمین کے اندر رینگنے والے کیڑوں کی خوراک بہم پہنچاتا ہے، وہ کوئی ایسی اندھی نگری چلانے والا نہیں ہے کہ اپنی رعایا کی تعداد تو اندھا دھند بڑھاتا جائے اور ان کی شکم سیری کا کچھ انتظام نہ کرے۔ اس کے برخلاف وہ لوگ جو انسان کو خدا کے تصور سے آزاد ایک بے لگام خلقت سمجھتے ہیں اور جن کا خیال ہے کہ انسان کی روزی صرف اس کی اپنی محنتوں کا صلہ ہے اور وہ خود ہی اپنا رزاق ہے ان کا انسانی آبادی کا اپنی تنگدامنی سے موازنہ کر کے فکر مند ہونا کہ آخر یہ دنیا کیا کھائے گی اور کہاں بسے گی؟ ایک حد تک واجبی ہے۔

قرآن نے اسی لئے بارہا اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو انسان کو زندگی بخشنے کی قدرت رکھتا ہے وہ زندگی میں پیش آمدہ ضروریات پوری کرنے سے بھی عاجز و درماندہ نہیں ہے اور جو دنیا کا خالق ہے وہ اس کا رازق اور اس کے لئے وسائل مہیا کرنے والا بھی ہے۔ ﴿ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها﴾[2]

قرآن کہتا ہے کہ جیسے وہ ایک طرف انسانوں کی آبادی بڑھاتا ہے اور توالد وتناسل کا سلسلۂ قائم رکھتا ہے اسی طرح وہ اپنے خزانۂ معاش کا دروازہ بھی کھولتا جاتا ہے اور جس طرح ایک مخصوص تعداد میں کھانے والوں کا اضافہ ہوتا ہے اسی تناسب سے غذا بھی مہیا ہوتی جاتی ہے اور خزانۂ معاش بھی اپنا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔

''وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين، وان من شئ الاعندنا خزائنه ومانزله الابقدر معلوم.''[3]

تَرجَمَہ: ''اور ہم نے اس معیشت کے اسباب فراہم کئے تمہارے لئے بھی اور ان بہت سی مخلوقات کے لئے بھی جن کے روزی رساں تم نہیں ہو اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جن کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں البتہ جس چیز کو ہم نازل کرتے ہیں ایک مقرر مقدار میں نازل کرتے ہیں۔''

''وان من شئ الاعندنا خزائنه'' کی زندہ اور روشن مثالیں آج قدم قدم پر دیکھی جا سکتی ہیں، ہم

---

[1] شوری: ۱۲ [2] هود: ٦ [3] الحجر: ۲۰، ۲۱

دیکھتے ہیں کہ آج اڑتی ہوئی ریت اور تپتا ہوا ریگذار سبزوں اور لہلہاتی ہوئی کھیتیوں میں منتقل ہو رہا ہے' ہم دیکھتے ہیں کہ جو ریگستان کل تک دنیا میں کسی مصرف کی چیز نہ سمجھا جاتا تھا آج اس کی چھاتی سے بہنے والے تیل اور پٹرولیم نے پوری دنیا کی نگاہ اس کی طرف موڑ دی ہے کل تک ایک کھیت سے غلہ کی جتنی مقدار حاصل کی جاتی تھی آج کے کیمیاوی وسائل (SQURCESS CHEMICAL) نے اس میں حیرت انگیز اضافہ کر دیا ہے اور آج انسانوں نے زمین سے بڑھ کر چاند کی دنیا پر بھی اپنی کمند ڈال دی ہے۔ کیا بعید کہ آئندہ وہاں زندگی بسر کرنے کے وسائل فراہم ہو جائیں اور آدم وحوا کی اولاد ایک نیا جہان آباد کر لے۔

قرآن نے اس جاہلانہ نظریہ کی شدت سے مخالفت کی ہے، چنانچہ کہا گیا:

﴿لاتقتلوا اولادکم من املاق نحن نرزقکم وایاھم.﴾[1]

ترجمہ: ''اپنی اولاد کو بھوک کی وجہ سے قتل نہ کرو، ہم ہی تم کو بھی رزق دیتے ہیں اور اس کے بھی رزق رساں ہیں۔''

علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے:

﴿لا تقتلوا اولادکم من املاق﴾ (اپنے بچوں کو افلاس کی وجہ سے قتل نہ کرو) یعنی فقر میں مبتلا ہو جانے یا مبتلا ہونے کے خوف سے بچوں کو قتل نہ کرو۔ چنانچہ دوسری جگہ فرمایا گیا ''فقر کے خوف'' (خشیته املاق) سے قتل نہ کرو...... پس من املاق،، سے وہ لوگ مخاطب ہیں جو فقر میں مبتلا ہو چکے ہیں اور ''خشیة املاق'' سے وہ لوگ جو ابھی محفوظ ہیں مگر مستقبل میں اس کا اندیشہ ہے اور ''نحن نرزقکم وایاھم'' ایک علیٰحدہ جملہ ہے جس سے مقصود ممانعت کی وجہ بتانا اور یہ واضح کرنا ہے کہ جس چیز کو ان لوگوں نے قتل اولاد کا سبب بنا لیا ہے وہ باطل ہے اور خدا ہی ان کے رزق کا ضامن ہے۔''[2]

علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی م ۱۳۰۴ھ نے ایک جگہ ''من املاق'' اور دوسری جگہ ''من خشیة املاق'' کہنے کا جو رمز بتلایا ہے وہ خاص طور پر قابل توجہ ہے اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ آئندہ پیدا ہونے والے فقر وافلاس کا اندیشہ تو علیٰحدہ چیز ہے، اگر اللہ تعالیٰ نے کسی کو اس آزمائش میں ڈال دیا ہے تب بھی اس کو توکل کا دامن نہیں چھوڑنا چاہیے۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ قرآن مجید کا مقصد اگر محض قتل سے منع کرنا ہوتا تو اس کے لئے وہی آیات کافی تھیں جس میں قتل کی حرمت بتائی گئی ہے، مگر ''من املاق'' (بھوک کے اندیشہ سے) کا لفظ

---

[1] انعام: ۱۵۱ [2] روح المعانی: ۵۴/۸

صاف بتا رہا ہے کہ ان آیات کا مقصد ذہن سے اس تصور کو کھرچ دینا ہے کہ انسان معاش کے خوف سے افزائش نسل کو روکنے کی کوشش کرے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "من ترك التزويج مخافة العيلة فليس منا."[1]

(جس شخص نے اہل وعیال کی رزق کے خوف سے شادی نہیں کی، وہ ہم میں سے نہیں ہے) اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے اور حضور ﷺ کی ناراضی کی جو وجہ بتائی ہے وہ بالکل وہی ہے جس کا ذکر ابھی میں نے کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

"هذا ذم لعلة الا متناع لا لا صل الترك."[2]

ترجمہ: "اس حدیث سے مقصود نکاح سے رکنے کی علت (خوف معاش) کی مذمت ہے نہ کہ محض نکاح سے رکنے کی۔"

یعنی اہل وعیال کی پرورش، ان کی ضروریاتِ زندگی کے بوجھ اور خرچ سے ڈرنا یہ فعل مذموم ہے اور آپ ﷺ نے اسی کی مذمت فرمائی ہے۔

۲ نکاح کا مقصود

اسلام میں محض نفس پرستی اور خواہشات کی تکمیل نکاح سے مطلوب نہیں ہے، انسان کے اندر یہ جو کچھ صنفی جذبات ہیں وہ دراصل ایک راستہ ہے جس سے قدرت اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتی ہے یہ خود مقاصد نہیں ہیں بلکہ مقاصد تک پہنچانے والے اسباب ووسائل ہیں۔

اس کا اصل مقصد کیا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے اگر مرد وعورت کے جسمانی فرق، دونوں کی اپنی اپنی صنفی خصوصیات اور زندگی میں پیدا ہونے والی مختلف کیفیات کو پیش نظر رکھا جائے تو کوئی دشواری نہیں ہوگی، قرآن نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے ﴿فاتوا حرثكم انى شئتم﴾[3] ...... مرد وعورت کے ازدواجی تعلقات کے لئے اس آیت میں جو استعارہ استعمال کیا گیا ہے اس سے کھل کر یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ نکاح کا اصل مقصود توالد وتناسل ہے، قرآن نے جس چیز کو استعارہ کے پیرہن میں رکھا ہے حضور ﷺ نے اس کی مزید توضیح فرمادی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا "تنا كحوا تناسلوا"[4] (نکاح کرو اور اس سے نسل کی افزائش کرو) حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ میں صرف بچوں کے لئے شادی کرتا ہوں۔[5]

---

[1] احياء علوم الدين: ۲۲/۲ [2] احياء علوم الدين: ۲۲/۲

[3] اس آیت میں جنسی تعلقات کو کھیتی پر آنے سے تعبیر کیا گیا ہے کہ "اپنی کھیتی پر جیسے چاہو، آؤ"

[4] احياء علوم الدين: ۲۵/۲، ط لبنان [5] احياء علوم الدين: ۳۳/۲، ط: دارالمعرفة لبنان

امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ٥٠٥ھ نے نکاح کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"الفائدة الاولى الولد وهو الاصل وله وضع النكاح والمقصود ابقاء النسل وان لايخلص العالم عن جنس الانس." [1]

تَرجَمَہ: ''نکاح کا سب سے پہلا فائدہ بچہ ہے وہی نکاح کا اصل منشاء ہے، اسی کے پیشِ نظر نکاح مشروع ہوا ہے تاکہ نسل انسانی باقی رہے اور دنیا نوعِ انسانی سے خالی نہ ہو جائے۔''

امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر بڑے حکیمانہ انداز میں بحث کی ہے اور ایک مثال کے ذریعہ سمجھایا ہے کہ انسان کو توالد و تناسل کی قوت ودیعت کر کے فطرت اس سے کیا کام لینا چاہتی ہے اور اس قوت کے امین ہونے کی حیثیت سے انسان کے کیا فرائض ہیں؟...... چنانچہ لکھتے ہیں:

کسی آقا نے اپنے غلام کو بیج اور کاشت کاری کے سامان دیئے، قابلِ کاشت زمین مہیا کی، غلام کو کھیتی پر قدرت بھی تھی، آقا نے ایک ایسے آدمی کو متعین بھی کر دیا جو اس سے کھیتی کا تقاضا کرتا رہے پھر اگر غلام سستی برتے، کاشت کاری کے سامان کو کام میں نہ لائے، بیج برباد کر دے اور تقاضا کرنے والوں کو بہانہ جوئی کر کے ٹال دے تو وہ غلام اپنے آقا کے عتاب اور خفگی کا مستحق ہوگا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کو پیدا کیا، مرد کے صلب میں مادہ تولید رکھا اس کے لئے فوطوں میں رگیں بنائیں، عورت کے رحم کو نطفہ کی قرار گاہ اور مسکن بنایا پھر مرد و عورت کو جنسی اختلاط کی اشتہا بخشی۔ یہ تمام چیزیں اور یہ تمام اسباب اپنی زبان حال سے روز روشن کی طرح اپنے خالق تعالیٰ کا منشاء ظاہر کر رہے ہیں اور اربابِ عقل و دانش کو آواز دے رہے ہیں کہ ان کو کن مقاصد کے پیش نظر پیدا کیا گیا ہے۔[2]

بعض حضرات کہتے ہیں کہ نکاح کا مقصد محض عفت وعصمت کا تحفظ اور فحاشی کا سد باب ہے، توالد و تناسل نکاح سے شریعت کا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاح کا فطری نتیجہ اور اثر ہے۔ بلاشبہ اس سے انکار کی گنجائش نہیں کہ نکاح کا ایک اہم مقصد عفت وعصمت بھی ہے لیکن صرف یہی مقصد نہیں۔ اس لئے کہ قدرت نے خود یہ شہوانی خواہشات آخر انسان میں کیوں رکھی ہیں اور توالد و تناسل کے سوا اس کا کیا مفاد ہے؟

بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر عفت وعصمت کے مقابلہ اس کو ترجیح دی گئی ہے کہ توالد و تناسل کا سلسلہ بھی برقرار ہے، حضرت ابوموسیٰ اشعری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مروی ہے، ایک صحابی نے آنحضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے دریافت کیا کہ ایک خوبصورت عورت ہے جس پر میرا دل آگیا ہے مگر اس کو بچہ نہیں ہوتا، کیا میں اس سے نکاح کرلوں؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے نفی میں جواب دیا، انہوں نے دوبارہ یہی سوال کیا، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: ایک

[1] احیاء علوم الدین: ٢/٢٢٥ [2] احیاء علوم الدین: ٢/٢٢٥

کالی بچہ پیدا کرنے والی عورت میرے نزدیک اس حسینہ وجمیلہ سے بہتر ہے[1]...... اگر نکاح کا مقصد محض عفت وعصمت ہوتا تو ظاہر ہے اس مقصد کے لئے وہ عورت زیادہ مفید ہوسکتی تھی جس کے حسن نے ان کو متاثر کیا تھا لیکن آپ ﷺ نے اس پر یک ایسی بچہ دینے والی عورت کو ترجیح دیا جو نسبتہً فتنہ اور معصیت کا دروازہ بند کرنے میں پہلی سے کم تر ہے۔ اس لئے ابو اسحٰق شاطبی متوفی ۷۹۰ھ نے لکھا ہے کہ نکاح کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے اور عفت وعصمت ثانوی درجہ میں مقصد نکاح ہے، چنانچہ رقم طراز ہیں:

ان الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل اولا ثم يتبعه التعفف مما حرم الله أو نحو ذلك.[2]

ترجمہ: ''نکاح سے شارع تعالیٰ کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے پھر اس کے ذیل میں گناہوں سے پاک دامنی یا اس جیسی دوسری چیزیں آتی ہیں۔''

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اسلام کی نگاہ میں نکاح کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے تو ظاہر ہے کہ وہ تمام صورتیں اختیار کرنا ممنوع ہوں گی جن کی وجہ سے مرد یا عورت کی صنفی صلاحیت معطل ہوجائے، اور یہ اسلام کے اس بنیادی اصول اور تقاضۂ فطرت سے ٹکرانے کے مرادف ہوگا۔

(۳) تغییر خلق

قرآن نے تغییر خلق کو شیطان کی اتباع قرار دیتے ہوئے اس سے منع کیا ہے ضبط ولادت کی تحریک بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔ ''تغییر خلق سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں مفسرین کا اختلاف ہے: بعض حضرات نے جسم کی ساخت میں تبدیلی اور کاٹ چھانٹ کو ''تغییر خلق'' قرار دیا ہے دوسری رائے یہ ہے کہ جسم کے کسی حصہ سے وہ کام لینا جو اس کے دائرہ کار سے باہر کی چیز ہے، تغییر خلق ہے، مثلاً مردوں کا باہم نفسانی خواہشات پوری کرنا، تیسری رائے یہ ہے کہ فطرت اور عقل کے تقاضوں کے خلاف جو کچھ کیا جائے ان سب کو تغییر خلق کہیں گے جیسے چاند، سورج کی پرستش کرنا اور چوتھی رائے یہ ہے کہ دین فطرت یعنی اسلام سے انحراف کا نام تغییر خلق ہے...... چنانچہ علامہ زمخشری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ فرماتے ہیں:

''وتغيير هم خلق الله فقاء عين الحامي واعفائه عن الركوب وقيل الخصاء وقيل هي فطرة الله التي هي دين الاسلام.''[3]

ترجمہ: ''اور اللہ کی تخلیق میں ان کی تغییر اور ردوبدل یہ تھی کہ وہ اونٹ کی آنکھ پھوڑ ڈالتے اور اس پر

---

[1] احياء علوم الدين: ٢/٢٦، ط: دار المعرفة بيروت [2] الموافقات: ١/٢٤٤ [3] كشاف: ١/٣٨٦

سواری ترک کر دیتے اور ایک قول یہ ہے کہ مردوں کو آختہ بنانا اللہ کی خلقت میں تغییر ہے اور ایک قول کے مطابق خلق اللہ سے دین فطرت یعنی اسلام مراد ہے۔"

یہی اقوال مفسر آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ متوفی ١٣٠٤ھ قاضی بیضاوی متوفی ٦٩٢ھ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی م ١٢٢٥ھ نے بھی نقل کئے ہیں۔[1]

ایک صاحب نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ نسبندی تغییر خلق کے زمرے میں نہیں آتی آخر الذکر قول کو ترجیح دی ہے لیکن غور کیا جائے تو "تغییر خلق" کا لفظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے اتنا وسیع ہے کہ مذکورہ بالا تمام اقوال اس سے مراد لئے جاسکتے ہیں اور ان میں باہم کوئی تضاد نہیں ہے اور اگر کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے ہی پر اصرار ہو تو آیت کا سیاق بتا رہا ہے کہ یہاں تغییر سے جسم کی ساخت میں تبدیلی مراد ہے، چنانچہ پوری آیت یوں ہے:

"ولاٰ مرنهم فليبتكن اٰذان الانعام ولاٰ مرنهم فليغيرن خلق الله."[2]

ترجمہ: "اور ہم ان کو حکم دیں گے تو وہ جانوروں کے کان پھاڑ ڈالیں گے اور ہمارے حکم سے اللہ کی خلقت میں تبدیلی کر دیں گے۔"

یہاں تغییر خلق کا ذکر کرنے سے پہلے جانوروں کے کان چیرنے کا تذکرہ کیا گیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن نے جس "خلق" میں تغییر کی مذمت کی ہے اس سے مراد جسمانی اور خلقی ساخت ہے اس طرح یہ آیت پوری طرح موجودہ نسبندی پر صادق آتی ہے۔

بہر حال مفسرین نے اس کی جو تشریح کی ہے اور قرآن میں جس موقع پر اس کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مجموعی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کسی بھی چیز میں ایسی تبدیلی جس سے اس کی خلقت کا اصل مقصد فوت ہوتا ہو، یا اس سے ایسا کام لینا جو اس کے فطری تقاضوں کے خلاف ہو "تغییر خلق" ہے۔ اور خاندانی منصوبہ بندی کا حاصل بھی یہی ہے کہ مرد و عورت میں فطری طور پر توالد و تناسل کی جو صلاحیت ہے اور اس صلاحیت کا جو فطری تقاضا ہے اسے پورا نہ کر کے محض نفس کی ہوس پوری کر لی جائے اور افزائش نسل سے راہ فرار اختیار کی جائے۔

شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ م ١١٧٦ھ نے تغییر خلق کی جو تشریح کی ہے اس نے تو اس مسئلہ کو دو اور دو چار کی طرح واضح کر دیا ہے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"توالد و تناسل کا سب سے بڑا ذریعہ، سب سے بڑا سبب اور توالد و تناسل پر آمادہ کرنے والی چیز نفسانی خواہش ہے، یہ شہوت گویا ان پر مسلط ہے جو ان کو اضافۂ نسل پر مجبور کرتی ہے چاہے وہ اس

---

[1] دیکھئے: روح المعانی: ١٥٠/٥، بیضاوی: ٨١/١
[2] النساء: ١١٩

کو پسند کریں یا ناپسند۔ پس لڑکوں سے جنسی خواہشات کی تکمیل اور عورتوں سے غیر فطری راہ سے مجامعت کی رسم چل پڑنے میں اللہ تعالیٰ کے خلقت کو تبدیل کرنا (تغییر خلق اللہ) ہے اس لئے کہ اس طرح اس نے ایک ایسی چیز کو جو ایک خاص مقصد کے لئے پیدا کی گئی تھی اس سے روک دیا ہے، اسی طرح اعضاء تناسل کا کاٹنا، رہبانیت اختیار کرنا، اللہ کی تخلیق میں تغیر اور قدرت کے مطالبہ توالد و تناسل کو مہمل بنا دینا ہے۔''[1]

تغییر خلق کی اس تشریح کے بعد ان تمام اعتراضات کی جڑ کٹ جاتی ہے جو جانوروں کے اختصاء، ختنہ، عمل جراحی (آپریشن) یا اس قسم کے بعض دوسرے جزئی مسائل کو لے کر اٹھائے جاتے ہیں، اس لئے کہ یہ تمام چیزیں وہ ہیں جس سے اس کے اصل مقصود میں نقص پیدا ہونے کے بجائے کمال پیدا ہوجاتا ہے اور اس سے قدرت کے منشاء تخلیق کو کوئی ٹھیس نہیں لگتی، جانوروں کا گوشت آختہ ہوجانے کے بعد لذیذ ہوجاتا ہے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو اس میں ایک خاص قسم کی ناپسندیدہ بو پیدا ہوجاتی ہے اسی لئے ان جانوروں کا اختصاء درست نہیں ہے جن کے گوشت کھائے نہیں جاتے۔ امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

''ایسا جانور جو نہ کھایا جاتا ہو، کو نہ کم سنی میں آختہ کرنا درست ہے اور نہ بڑے ہونے کے بعد، البتہ کھائے جانے والے جانور کو کم سنی میں آختہ کرنا درست ہے، اس لئے کہ اس سے گوشت کو خوش ذائقہ بنایا جاتا ہے۔''[2]

ختنہ کے بارے میں شارحین لکھتے ہیں کہ یہ صحت کا محافظ ہے، صنفی تعلق میں طرفین کے لئے زیادہ اطمینان کا باعث ہے اور اس کی حیثیت اسلامی شعار کی بھی ہے، غرض عمل جراحی سے مقصود اس کے فرائض فطرت کی تکمیل ہے نہ کہ اس میں تنقیص۔

ایک صاحب نے اس سلسلہ میں ''رضاء رحمٰن'' اور ''رضاء شیطان'' کے اعتبار سے فرق کیا ہے۔ یعنی اگر تغییر وتبدل اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اس کے پیچھے شیطانی وساوس واغراض کارفرما ہوں تو حرام ہے۔ مثلاً ختنہ، چوں کہ ''رضاء رحمٰن'' کے لئے ہے اس لئے درست ہے، لہٰذا اگر نسبندی اس ارادہ سے ہو کہ اپنے کم بچوں کی صحیح تعلیم وتربیت کریں گے اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی اس امانت کی شرعی طور پر پرورش کریں گے تو ایسا کرنا درست ہوگا۔

لیکن یہ دو وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ یہ نیت بجائے خود درست ہے اور اس کے پیچھے ''رحمٰن'' کی خوشنودی حاصل کرنے کا جذبہ کارفرما ہے، تو بھی اس اصول کو پیش نظر رکھا

[1] حجة الله البالغة: ۱۳۴/۲ [2] شرح نووی علی صحیح مسلم: ۴۴۹/۱

چاہیے کہ محض نیت کی پاکیزگی اور اخلاص کسی غلط کام کو صحیح نہیں بنا سکتا اور کوئی نادرست کام محض نیت کی وجہ سے درست نہیں ہوسکتا، نیت کا اعتبار وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی کام بذات خود شریعت کی نگاہ میں نہ اچھا ہو نہ برا۔ جیسے مباحات، وہاں نیت اور ارادہ سے افعال پسندیدہ، ناپسندیدہ ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ نیت کا اعتبار صرف مباح اور جائز چیزوں میں ہوگا، ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰ھ) لکھتے ہیں:

مباحات کا وصف (اس کا پسندیدہ ناپسندیدہ ہونا) نیت اور ارادہ کی وجہ سے تبدیل ہوتا رہتا ہے، لہٰذا جب کسی مباح سے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور قرب الٰہی کی نیت کی جائے تو وہ عبادت قرار پائے گی، جیسے کھانا، پینا، معاش کی تلاش اور بیوی سے ہم بستری[1]

اگر محض نیت کی وجہ سے کسی نادرست کام کو درست قرار دیا جائے تو پھر حلال وحرام اور جائز و ناجائز کے درمیان خط امتیاز کھینچنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہے گی، اور ہر غلط کار اپنی غلطی پر ''نیت'' کا دیدہ زیب اور دل فریب غلاف چڑھالے گا۔ پھر ایک شخص اٹھے گا اور کہے گا کہ میں سود اس لئے لیتا ہوں کہ اس کے ذریعہ دینی اداروں، دینی تحریکوں اور اسلام کے اشاعتی مشن کی مدد کروں، آپ سود پر نظر نہ کیجئے، میرے قصد وارادہ کی پاکیزگی پر غور فرمایئے۔ دوسرا شخص کھڑا ہوگا اور کہے گا کہ میری چوری اور مال واسباب کی لوٹ وغارت گری کا مقصد غریبوں کی مدد واعانت ہے اور ظالم سرمایہ داروں سے غرباء کا حق وصول کرنا ہے...... تو کیا محض نیت کی وجہ سے یہ ناروا اعمال ''روا'' قرار پائیں گے...... اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر ''تغییر خلق'' جس کے نادرست ہونے کی تصریح خود قرآن مجید نے کردی ہے، محض ''حسن نیت'' کی وجہ سے کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟

دوسرے یہ بات بجائے خود قابل غور ہے کہ کیا اس تحریک کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی حاصل کرنا ہے؟ غربت وافلاس کے وہم میں مبتلا ہو کر بچوں کی پرورش کے خوف سے اور معیار زندگی زیادہ سے زیادہ بلند کرنے کی ہوس میں اٹھنے والی اس تحریک میں اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کو کیا دخل ہے؟ اس سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی مقصود ہے یا دل میں بیٹھے ہوئے اس شیطان کی جو ہر راحت وآسائش پر ''ھل من مزید؟ ھل من مزید؟'' کا نعرہ لگاتا رہتا ہے؟۔ پیٹ پر پتھر باندھنے والے، چٹائیوں پر سونے والے اور آسمان کے سائے میں رہ کر اپنی زندگی کاٹ دینے والے صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی قدسی جماعت سے بڑھ کر بھی کوئی ہے جو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی راہ دکھائے، لیکن انہوں نے اس غربت وافلاس کے باوجود آخر اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کا یہ آسان اور راحت پسند نسخہ کیوں استعمال نہیں کیا؟

---

[1] الاشباه والنظائر: ٢٤

④ ضبط ولادت کے اخلاق سوز اثرات

بعض چیزیں بذاتہ جائز ہیں، لیکن ان سے پیدا ہونے والے اثرات نہایت مضر اخلاق ہوتے ہیں اور ان سے بہت سے فتنوں کا دروازہ کھلتا ہے، ایسی صورتوں میں ان مفاسد کے سد باب کے لئے شریعت ایسی مباح چیزوں سے بھی منع کردیتی ہے، اسی لئے خود زنا سے روکنے کے لئے شریعت نے نہ صرف زنا بلکہ دواعی زنا سے بھی بچنے کی پوری تاکید کی ہے، قرآن نے اس سے روکتے ہوئے جو اسلوب اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ "لا تقربوا الزنا"[1] ...... "زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو" ...... "لا تقربوا" کے لفظ سے یہی بتلانا مقصود ہے کہ ان محرکات سے بھی دور رہا جائے جس سے آگے چل کر عفت وعصمت کے مجروح ہونے کا اندیشہ ہو، حدیث میں جو آیا ہے کہ آنکھوں کا زنا دیکھنا، کانوں کا زنا سننا، نفس کا زنا خواہش اور آرزو ہے اور آخر میں انسان کا انتہائی عمل اس کی تصدیق یا تکذیب کرتا ہے، وہ دراصل اسی کی تشریح ہے۔

مباحات بجائے خود مباح ہیں اور ان کو کرنا اور چھوڑنا دونوں جائز ہے لیکن علامہ ابو اسحٰق شاطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ متوفی ۷۵۰ھ نے لکھا ہے کہ اگر مجموعی حیثیت سے وہ خیر کا ذریعہ بنتا ہو تو شرعاً مطلوب قرار پائے گا اور شر کا ذریعہ بنتا ہو تو اس سے اجتناب مطلوب ہوگا۔

"وعلى الجملة فاذا فرض ذريعة الى غيره فحكمه حكم ذالك الغير."[2]

تَرجَمَہ: "حاصل یہ ہے کہ جو مباح دوسری چیز کا ذریعہ بنے گا اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس دوسری چیز کا ہے۔"

اور فقہ مالکی میں تو اسی بنیاد پر "سد ذرائع" کے نام سے ایک مستقل فقہی ماخذ ہے۔

لہٰذا ضبط ولادت کو اگر بذاتہ مباح تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس کے جو اثرات رونما ہوئے ہیں اور اب تک کے تجربات سے اس کے ذریعہ پھیلنے والی جن اخلاقی برائیوں کا پتہ چلا ہے وہ بجائے خود اتنی تشویش انگیز اور آنکھیں کھول دینے والی ہیں کہ اگر اور کوئی دلیل نہیں ہوتی تو محض ان مفاسد کا دروازہ بند کرنے کے لئے ہی اس تحریک کو نادرست قرار دیا جاتا۔

اب تک جن ممالک میں اس تحریک کو فروغ ملا ہے اور وہاں اس تحریک نے کم از کم جو آثار چھوڑے ہیں، وہ یہ ہیں:

❶ زنا فحاشی کی کثرت اور اس کی وجہ سے عریانیت اور بے حیائی کا بڑھتا ہوا رجحان۔

---

[1] الاسراء: ۳۲ [2] الموافقات: ۱/۱۱۲

۲ طلاق کی کثرت اور ازدواجی اور خانگی زندگی سے محبت اور رواداری کا فقدان۔

۳ خود غرضی، ہوس اور دوسروں کو مضرت میں ڈال کر اپنے لئے اعلیٰ تر معیارِ زندگی کی فکر۔

اس ''انسانیت سوز'' داستان کے چند واقعات آپ بھی پڑھ لیجئے۔

فواحش کی کثرت

امریکہ میں ہر سال اوسطاً ۱۰ لاکھ حرامی بچے اسقاط کے ذریعہ ضائع کردیئے جاتے ہیں۔ ۵۰ فیصد کنواری اور ۲۶ فیصد تک بیاہی عورتیں زنا میں ملوث رہتی ہیں۔ ۴۷ فیصد مرد اور ۵۰ فیصد عورتیں بلا تکلف ناجائز تعلق قائم کئے ہوئے ہیں اور کم از کم ہر پانچ میں ایک بچہ حرامی ہوتا ہے۔[1] ۱۹۵۷ء میں امریکہ میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۲ لاکھ سے متجاوز رہی۔[2] ...... ۱۹۶۰ء میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۲ لاکھ ۲۴ ہزار تھی۔[3] اب نہ معلوم ان اعداد وشمار نے کہاں تک ترقی کی ہوگی؟ ...... انسانوں کا وہ بے نسب ریوڑ ان کے علاوہ ہے جو مانع حمل دواؤں کی قوت سے دنیا میں آ ہی نہیں سکا۔

پھر کتنے آنے والوں کو اس دنیا میں آنے ہی سے روک دیا جاتا ہوگا اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ ''امریکہ میں ضبط تولید کا سامان ۲۵ بڑے کارخانے رات دن بنا رہے ہیں، امتناع حمل کی گولیاں ۱۵ لاکھ روز بنتی ہیں اور ہر سال تقریباً سوا ارب روپیہ کا ضبط تولید کا سامان تیار ہوتا ہے، امریکہ کے ہر مردانہ غسل خانہ میں ضبط تولید کا سامان بیچنے والی مشین لگی رہتی ہے جیسے مشین میں پیسہ ڈال کر وزن کا کارڈ نکل آتا ہے ویسے ہی یہ بھی۔[4]''

...... امریکہ کے ایک شخص جج لنڈ کا بیان ہے کہ ہائی اسکول کی عمر والی ۴۹۵ لڑکیوں نے خود مجھ سے اقرار کیا ہے کہ ان کو لڑکوں سے صنفی تعلقات کا تجربہ ہو چکا ہے، اور ان میں سے صرف ۲۵ ایسی تھیں جن کو حمل ٹھہر گیا تھا۔[5]

برطانیہ میں ایک تخمینہ کے مطابق اسقاط حمل کے ذریعہ ضائع کردیئے جانے والے بچوں کے علاوہ اوسطاً ۸۰ ہزار سے زیادہ ناجائز بچے پیدا ہوتے ہیں اور ہر آٹھ میں سے ایک ناجائز بچہ ہوتا ہے یہ صورت حال تو ۱۹۵۱ء کی ہے۔[6] ۱۹۵۹ء کی ایک رپورٹ کے مطابق ہر تین عورت میں سے ایک شادی کے قبل ہی زن وشو کے تعلقات قائم کر چکی ہوتی ہیں۔[7] ...... اب نہ معلوم ترقی اور ''روشن خیالی'' کی اس شاہراہ پر برطانیہ کتنا آگے نکل چکا ہوگا جب کہ ۱۹۵۷ء ہی میں برطانیہ میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۳۴ ہزار سے آگے نکل گئی تھی، ۱۹۳۸ء میں جن لڑکیوں کی عمر ۲۰ سال تھی ان میں اوسطاً ۳۰ فیصد اور جن کی عمر ۲۱ سال تھی ان میں اوسطاً ۲۰ فیصد اور جن کی عمر ۲۰

---

[1] اسلام اور ضبط ولادت: ص ۴۱ [2] فریب تمدن: ص ۲۶۷ [3] فریب تمدن: ص ۲۶۴ [4] فریب تمدن: ص ۲۴۸
[5] فریب تمدن: ص ۲۴۵ [6] اسلام اور ضبط ولادت: ص ۳۸ [7] عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۲۹۸

سال سے کم تھی ان میں اوسطاً ۴۰ فیصد لڑکیاں شادی سے پہلے ہی حاملہ ہو چکی تھی اور یہ اس بڑی تعداد کے علاوہ ہے، جو مانع حمل ادویہ کے ذریعہ اپنے آپ کو اس بوجھ سے سبکدوش کر چکی تھیں[1]۔

فرانس میں ایک تحقیق کے مطابق ۹۰ فیصد شادیاں ایسی ہوتی ہیں جن میں فریقین کے مابین قبل از نکاح تعلقات پیدا ہو چکے ہوتے ہیں، ۱۹۵۵ء میں فرانس کے میڈیکل بورڈ نے پورے فرانس کے بارے میں اعلان کیا کہ اس کی گود میں ایک بھی باعصمت عورت نہیں ہے اور اہل فرانس کو اس پر فخر ہے، فرانس کی معاشرتی حالت خود ایک فرانسیسی جج ''مارسل سیکوٹ'' کے الفاظ میں یہ ہے کہ پیرس میں آٹھ ہزار عصمت فروش عورتیں اپنے ہوٹلوں یا مکانوں سے نکل کر شام ہوتے ہی اپنا کاروبار شروع کر دیتی ہیں اور دوپہر سے ہی دو ہزار عورتیں سڑکوں پر امنڈ آتی ہیں، ہر رات ان دس ہزار عورتوں کو تقریباً پچاس ہزار گاہک ملتے رہتے ہیں[2]۔

مذہبی ملک ہونے کے باوجود خود ہمارے ملک ہندوستان میں حالیہ ایمرجنسی کے دوران تحریک ضبط ولادت کے زور پکڑنے کا جو ردعمل ہوا، وہ یہ ہے کہ صرف مہاراشٹر میں جن عورتوں نے اسقاط حمل کرائے ہیں ان میں تین ہزار سے زیادہ کنواری، دوسو سے زیادہ بیوائیں اور تین سو سے زیادہ ایسی عورتیں ہیں جو اپنے شوہروں سے علیحدہ زندگی بسر کر رہی ہیں[3]۔

طلاق کی کثرت

مرد و عورت کے درمیان تعلقات استوار رکھنے میں بچے بڑا اہم کردار ادا کرتے ہیں اور بسا اوقات صرف ان کی وجہ سے زن وشو تعلقات بنائے رکھنے پر مجبور ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے ایک دوسرے کو برداشت کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ اگر نکاح کا مقصود توالد وتناسل کے بجائے محض اپنی فطری خواہشات کی تکمیل ہو تو منطقی طور پر تعلقات میں وہ استحکام اور پائیداری باقی نہیں رہے گی اور طلاق وتفریق کی کثرت ہوگی۔

مغرب میں (جہاں اس تحریک کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ہے) کس طرح یہ مرض بڑھتا جارہا ہے اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ امریکہ میں ہر چار شادیوں میں سے ایک طلاق پر ختم ہوتی ہے[4]۔ امریکہ کے ایک ماہر سماجیات کسیز نے عورتوں اور مردوں کے جنسی رویہ پر ایک کتاب لکھی ہے، ان کی تحقیق وتجربہ کے مطابق ابھی وہاں کی شادیوں میں ۴۰، ۲۵ فیصد طلاقیں ہو جاتی ہیں[5]...... اور ایک تخمینہ کے مطابق ۱۹۷۶ء کی پہلی ششماہی میں امریکہ میں ۹۸۷۰۰۰ شادیاں ہوئیں اور ۵۳۸۰۰۰ طلاقیں ہوئیں اور اندازہ کیا گیا کہ امریکہ میں ہر منٹ میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں[6]۔

---

[1] فریب تمدن [2] عورت اسلامی معاشرہ میں [3] انڈین اکسپریس ۲۸/ستمبر ۱۹۷۶ء

[4] عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۳۰۸ [5] روزنامہ دعوت دہلی ۷/ستمبر ۱۹۷۸ء [6] دعوت سہ روزہ ایڈیشن ۷/اپریل ۱۹۷۸ء

برطانیہ میں ۱۹۳۶ء میں ۴۰۳۷ طلاق کے واقعات ہوئے جب کہ دس سال بعد ۱۹۶۰ء میں طلاق کی تعداد ۶۰ ہزار سے بھی متجاوز ہوگئی[1] ...... اور سروے کے مطابق اس طرح طلاق لینے والوں میں دو تہائی بے اولاد جوڑوں کی ہے[2]۔

سوویت روس (مرحوم) میں ایک روسی ڈائجسٹ کے بیان کئے ہوئے اعداد وشمار کے مطابق روزانہ اوسطاً دو ہزار طلاق کے واقعات ہوتے ہیں اور ہر تین میں ایک شادی طلاق پر ختم ہوتی ہے[3] ...... یہی حال کم وبیش ان تمام ممالک کا ہے جہاں خاندانی منصوبہ بندی کو لبیک کہا گیا ہے۔

ہوس اور خود غرضی

تیسرے اس تحریک کے نشوونما پانے سے اپنا معیارِ زندگی بلند کرنے کی ہوس میں عیش وعشرت کی فکر اور خود غرضی کے جذبہ کو بڑھاوا ملتا ہے، یہ انسان کو اتنا خود غرض اور عیش طلبی کے نشہ میں سرشار کر دیتا ہے کہ فطرت نے اس کے سینہ میں ماں کی ممتا اور باپ کی شفقت کا جو وافر جذبہ رکھا ہے اور جس کے تحت انسان چاہے نہ چاہے اپنے بال بچوں کی پرورش و پرداخت پر گویا طبعاً مجبور ہے وہ امنگیں بھی اس سے نکلتی جارہی ہیں۔ اس سے بڑھ کر خود غرضی اور کیا ہوسکتی ہے کہ ماں اپنے رحم میں پلنے والے بچہ کو اپنی تن آسانی کے جنون میں درگور کر دینے میں بھی کوئی جھجھک محسوس نہ کرے؟

جہاں جہاں یہ تحریک زور پکڑ رہی ہے وہاں اسقاط حمل کرانے کا رجحان حیرت انگیز حد تک بڑھتا جارہا ہے، تازہ ترین تخمینہ کے مطابق امریکہ میں ہر چوتھا بچہ ساقط کر دیا جاتا ہے[4] ...... انگلستان میں تقریباً ایک لاکھ عورتیں ہر سال اسقاط حمل کراتی ہیں، جب کہ یہ اس وقت کی سروے رپورٹ ہے جب اسقاط حمل کو قانوناً جواز حاصل نہ تھا[5] ...... اور خود ہندوستان میں صوبہ مہاراشٹر میں ۱۹۷۲ء میں قانونی اسقاط حمل کا اوسط پانچ سو سے کم تھا جب کہ ۱۹۷۶ء میں یہ تعداد بڑھ کر تین ہزار کے لگ بھگ ہوگئی[6] ...... اس کے علاوہ بچوں سے غفلت اور بے اعتنائی کا یہ عالم ہے کہ ایک تخمینہ کے مطابق برطانیہ میں ہر سال پندرہ سو مائیں اپنے بچے چھوڑ کر غائب ہوجاتی ہیں[7]۔

ظاہر ہے جس شخص کے سینہ میں اپنے پیٹ میں پلنے والے بچوں کے لئے اتنی سی جگہ باقی نہیں رہے کہ وہ اس کی پرورش و پرداخت کرے اور اس کو اپنے ساتھ کھلائے، پہنائے بھلا وہ کب اپنے قلب میں اتنی وسعت پائے گا کہ وہ سوسائٹی کے دوسرے لوگوں کی مدد کرے اور ان کے درد کی دوا بنے؟

---

[1] فریب تمدن: ص ۳۸۰ [2] ضبط ولادت: ص ۴۸ [3] دعوت ۷/ اپریل ۱۹۷۸ء [4] دعوت ۷/ ستمبر ۱۹۷۸ء
[5] فریب تمدن: ص ۲۵۵ [6] انڈین ایکسپریس ۲۸/ ستمبر ۱۹۷۶ء [7] فریب تمدن: ص ۲۷۳

یہ ہیں ضبط ولادت کی تحریک کے ادنیٰ کرشمے کہ جہاں جہاں اس نے قدم جمایا ہے وہاں وہاں اس کے یہ نقوشِ قدم کھلی آنکھوں دیکھے جاسکتے ہیں! ان شواہد سے یہ اندازہ لگانا دشوار نہیں ہے کہ یہ اخلاقی کمزوریاں اور بے حیائیاں اگر اس تحریک کے فروغ کے بعد یقینی نہیں ہے تو کم از کم ''امکان غالب'' کے درجہ میں ضرور ہیں اور شریعت نے ان چیزوں کو بھی جن سے کسی برائی کا پیدا ہونا یقینی ہو یا اس کا ظن غالب ہونا جائز قرار دیا ہے[1]...... یہ مفاسد بجائے خود اس بات کی دلیل ہیں کہ اسلام میں ایسی تحریک کی گنجائش نہیں ہے۔

یہ چند بنیادی اصول ہیں جو اس مسئلہ کی صحیح نوعیت سمجھنے کے لئے ابتدائی مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں اور خالی الذھن طالب حق کے لئے یہی امور اس سلسلہ میں شریعت کا نقطۂ نظر سمجھنے کے لئے کافی ہیں!

فقہ اسلامی کی روشنی میں

اس مختصر سی گفتگو کے بعد اب، ہم اس مسئلہ پر خالص فقہی حیثیت سے بحث کریں گے اور فقہاء اسلام کی آراء اور ان کی مستند کتابوں میں مذکور فقہی نظائر کی روشنی میں اس مسئلہ کا جائزہ لیں گے۔

اب تک ضبط ولادت کے لئے روبہ عمل لائی جانے والی جو صورتیں سامنے آئی ہیں، وہ پانچ ہیں:

1. جس میں مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم تک پہنچنے ہی نہ دیا جائے جیسے نرودھ، لوپ وغیرہ کا استعمال۔
2. مادہ منویہ تو رحم میں داخل ہوجائے لیکن مانع حمل ذرائع کا استعمال کر کے استقرار حمل روک دیا جائے جیسے مانع حمل ادویہ کا استعمال۔
3. استقرار حمل کے بعد تکمیل خلقت سے پہلے یا اس کے بعد حمل کا اسقاط۔
4. نسبندی یعنی مرد یا عورت کا ایسا آپریشن جس کے ذریعہ بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہے۔
5. بیوی سے خاص ایسے ایام میں مباشرت کی جائے جب طبی تحقیق کے مطابق اس کو حمل نہ ٹھہرنے کا غالب امکان ہو۔

عزل اور اس کی متماثل صورتیں

مسئلہ کی پہلی صورت یہ تھی کہ مادہ منویہ ہی کو ضائع کردیا جائے اور ایسی شکل پیدا کردی جائے کہ مادہ عورت کے رحم میں پہنچ ہی نہ سکے، گذشتہ زمانہ میں اس کیلئے عزل[2] کی صورت اختیار کی جاتی تھی، روایات میں بھی اس کا

---

[1] اصول الفقہ (خضری بك) ۳۷۸

[2] عزل سے مراد یہ ہے کہ مباشرت کرتے وقت جب انزال ہونے کے قریب آئے تو مرد اپنا آلہ تناسل نکال لے اور مادہ منویہ عورت کی شرمگاہ میں نہ گرنے دے۔

تذکرہ ملتا ہے اور صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کا عزل کرنا ثابت ہے، آنحضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے اس سلسلے میں جو احادیث مروی ہیں ان سے مختلف قسم کے احکام معلوم ہوتے ہیں، بعض احادیث سے بلا کراہت جواز معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے:

"كنا نعزل والقرآن ينزل."[1]

تَرجَمہ: "نزول قرآن کے زمانہ میں بھی ہم لوگ عزل کیا کرتے تھے۔"

حضرت جابر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ ہی کی ایک دوسری روایت میں یہ مضمون قدرے وضاحت سے آگیا ہے کہ:

"كنا نعزل على عهد رسول الله فبلغ ذلك نبي الله فلم ينهنا."[2]

تَرجَمہ: "ہم لوگ عہد رسالت میں عزل کرتے تھے، رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو اس کی اطلاع ہوئی لیکن آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے منع نہیں فرمایا۔"

جب کہ بعض احادیث میں ایسی تعبیر اور ایسا لب ولہجہ اختیار کیا گیا ہے جو عزل کی حرمت کو بتلاتا ہے چنانچہ حضرت جذامہ بن وہب رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے روایت ہے:

"حضرت رسول الله في اناس ثم سألوه عن العزل فقال رسول الله ذلك الوأد الخفي وهي اذا الموءودة سئلت."[3]

تَرجَمہ: "میں رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے پاس حاضر ہوا، آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اس وقت کچھ لوگوں کے بیچ میں تشریف فرما تھے پھر لوگوں نے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے عزل کے بارے میں دریافت کیا آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے جواب دیا وہ ایک درجہ میں بچہ کو زندہ دفن کردینا ہے اور قرآن کی اس آیت ﴿اذا الموئودة سئلت﴾ کا مصداق ہے۔"

حضرت اسامہ بن زید رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنے والد حضرت زید بن حارثہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا، میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں: آپ نے دریافت فرمایا: کیوں عزل کرتے ہو؟ اس نے کہا میں اپنے بچوں پر ڈرتا ہوں، یعنی مجھے اندیشہ ہے کہ بطن مادر میں رہنے والے یا شیر خوار بچہ کو استقرار حمل کی وجہ سے نقصان پہنچ جائے گا، آپ نے فرمایا، اگر عزل نہ کرنا ضرر رساں اور نقصان دہ ہوتا تو روم اور فارس والوں کو نقصان نہ پہنچتا؟

بعض احادیث سے عزل کی کراہت معلوم ہوتی ہے مثلاً حضرت ابوسعید خدری رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے عزل کی اجازت مانگی گئی تو آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

[1] بخاری: ۷۸۴/۲ [2] مسلم: ۴۶۵/۱ [3] مسلم: ۴۶۵/۱

"لا علیکم ان لا تفعلوا، ماکتب اللہ خلق نسمة هی کائنة الی یوم القیمة الا ستکون."[1]

ترجمہ: "تم پر عزل نہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے قیامت تک جن بچوں کا پیدا کرنا طے کردیا ہے وہ تو پیدا ہوکر ہی رہیں گے۔"

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت کے لب ولہجہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا:

"لا علیکم اقرب الی النهی."[2]

ترجمہ: "'لا علیکم' کا لفظ ممانعت سے قریب تر ہے۔"

حضرت عبدالرحمٰن بن بشر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ عزل کی اجازت دیتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا علیکم ان لا تفعلوا ذاکم فانما هو القدر."[3]

ترجمہ: "تمہارے اوپر عزل نہ کرنا ضروری نہیں مگر بچوں کی پیدائش تو نوشتۂ تقدیر ہے (جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی)"

ابن عون کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ حدیث حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کو سنائی تو انہوں نے فرمایا:

"واللہ لکان هذا زجرا."[4]

ترجمہ: "خدا کی قسم! یہ تو ایک قسم کی ناراضگی اور غصہ کا اظہار ہے۔"

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر پانی (یعنی منی کے ہر قطرہ) سے بچہ نہیں ہوجاتا اور جب اللہ تعالیٰ کسی قطرہ منی سے بچہ کی تخلیق کرنا ہی چاہتا ہے تو پھر اسے کوئی نہیں روک سکتا۔[5]

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی باندی سے عزل کی اجازت چاہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا: اگر تم چاہو تو عزل کرسکتے ہو لیکن قدرت نے اس کے لئے جو مقدر کررکھا ہے وہ بہرحال ہوکے رہے گا۔[6]

اس قسم کے مضمون پر مشتمل بہت سی احادیث صحاح میں موجود ہیں جن سے کم از کم عزل کا مکروہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] مسلم: ۴٦۴/۱ [2] قسطلانی: ارشاد الساری [3] مسلم: ۴٦۵/۱ [4] ارشاد الساری

[5] مسلم: ۴٦۵/۱ [6] حوالہ سابق

اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان بھی اس کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہوگیا، ایک گروہ اس کو مطلقاً حرام کہتا ہے اور ان روایات کو جن سے جواز کا پتہ چلتا ہے، منسوخ قرار دیتا ہے، یہ رائے ابن حزم اندلسی م ۴۵۶ھ اور اصحاب ظواہر کی ہے[1] امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ جواز کے قائل ہیں مگر مکروہ قرار دیتے ہیں[2] حضرت عمر، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور جمہور صحابہ سے بھی یہی مروی ہے[3] اور تیسرا گروہ اس کو بلا کراہت جائز قرار دیتا ہے، بعض مشائخ حنفیہ کا یہی مسلک ہے[4] احناف میں امام طحاوی[5] اور شوافع میں امام غزالی رحمہما اللہ تعالیٰ کو اس پر بہت اصرار ہے[6]...... امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ م ۴۰۵ھ نے یہی رائے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی نقل کی ہے[7] مگر یہ روایت محل نظر ہے، اس لئے کہ حضرت زر بن حبیش رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق روایت کیا ہے "كان يكره العزل[8]"...... (عزل کو ناپسند فرماتے تھے)

مذکورہ بالا روایات کے علاوہ عزل کے سلسلہ میں احادیث کی متداول کتب میں جو روایتیں آئی ہیں، ان کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ عزل اگر سرے سے حرام نہیں ہے تو کراہت سے بھی خالی نہیں ہے، کیوں کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا، جہاں عزل کی اجازت دی گئی ہے ان میں سے اکثر مقامات پر کچھ ایسے الفاظ بھی موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطیب خاطر اس کی اجازت نہیں دی ہے، نیز جن احادیث سے عزل کی حرمت معلوم ہوتی ہے ان کو بھی کراہت پر محمول کیا جاسکتا ہے اور جن احادیث سے عزل کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے ان سے کراہت کی نفی نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے عزل کے بلا کراہت جواز پر استدلال کیا ہے کہ یہود عزل کو بھی "موء ودت" (قتل اولاد) قرار دیا کرتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو فرمایا: "كذبت اليهود[9]"...... (یہود غلط کہتے ہیں) لیکن احادیث سے مجموعی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے مکروہ اور ناپسندیدہ ہونے کی نفی نہیں فرمائی ہے بلکہ عزل کو حرام سمجھنے اور اس کو مکمل طور پر قتل اولاد کے زمرہ میں رکھنے کی تردید کی ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں بھی اکثر کا رجحان یہی معلوم ہوتا ہے عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ "كان لا يعزل" (عزل نہیں کیا کرتے تھے) اور فرمایا کرتے تھے "لو علمت احداً من ولدي يعزل لنكلته[10]"...... (اگر مجھے اپنے کسی لڑکے کے عزل کرنے کی اطلاع ملے گی تو میں اس کی سرزنش

---

[1] المحلی: ۱۰/ ۷۰، ط: بیروت [2] دیکھئے: المغنی ۷/ ۲۲۶، شرح مہذب ۴۲۱/۱۶ [3] المحلی: ۷۱/۱۰
[4] دیکھئے: طحاوی: ۲۰، ۷۱ [5] دیکھئے: طحاوی: ۲۰، ۷۱ [6] احیاء علوم الدین: ۵۱/۲
[7] احیاء علوم الدین: ۵۲/۲ [8] المحلی: ۷۱/۱۰، ط: بیروت [9] ابوداؤد: ۲۹۵/۱ اباب ماجاء فی العزل
[10] المحلی ۷۱/۱۰

کروں گا) حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی رائے ابھی مذکور ہوچکی کہ "کان یکرہ العزل"[1] عبداللہ بن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا قول ہے "هی الموء ودة الخفية"[2]...... (عزل ہلکے درجے میں زندہ درگور کردینا ہے) اور ایک روایت میں "موؤدة صغرى" کا لفظ ہے[3] ...... ایک جلیل القدر تابعی ابن المسیب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی حضرت عمر فاروق اور عثمان غنی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کے بارے میں نقل کرتے ہیں "کانا ینکران العزل"[4]...... وہ دونوں عزل سے منع کیا کرتے تھے) ابوامامہ باہلی عزل کے سلسلہ میں ایک سائل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں "ماکنت اری مسلما یفعله" (میں نہیں سمجھتا کہ کوئی مسلمان بھی ایسا کرسکتا ہے[5])

خود اساطین فقہاء احناف بھی اس کے معترف ہیں، ابن ہمام اسی مسئلہ کے متعلق مشائخ حنفیہ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فی بعض أجوبة المشائخ الكراهة وفی بعضها عدمها."[6]

تَرْجَمَہ: "عزل کے سلسلہ میں بعض مشائخ حنفیہ کا جواب منقول ہے کہ مکروہ ہے اور بعض کی رائے ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔"

مشہور حنفی فقیہ ملا علی قاری، حدیث کے اس فقرہ "ذلك الوادالخفی وهی اذاالموء ودة سئلت" کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قيل ذلك لا يدل على حرمة العزل بل يدل على كراهيته."[7]

تَرْجَمَہ: "جواب دیا جائے گا کہ حدیث کا یہ فقرہ عزل کی حرمت پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ محض مکروہ ہونے کی دلیل ہے۔"

عزل کے سلسلہ میں اب تک جو کچھ لکھا گیا اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ سلف اور فقہاء مجتہدین عام طور پر کم ازکم اس کی کراہت کے ضرور قائل ہیں، اور روایات کے لب ولہجہ، اسلام کے معاشرتی اور تمدنی مزاج اور صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی آراء سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اب عزل کی موجودہ متبادل صورتوں کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کیلئے ضروری ہے کہ عہد رسالت میں کئے جانے والے عزل اور موجودہ طریق کار کا تقابلی جائزہ لیا جائے، اس سلسلہ میں دو باتیں قابلِ غور ہیں:

❶ کسی مکروہ کام کو پروگرام سازی اور باضابطہ پلاننگ کے ساتھ عمل میں لانے کا بھی کیا وہی حکم ہے جو انفرادی طور پر کسی کام کو کرنے کا ہے؟

---

[1] المحلی: ۷۱/۱۰ [2] المحلی: ۷۱/۱۰ [3] المحلی: ۷۱/۱۰ [4] المحلی: ۷۱/۱۰ [5] المحلی: ۷۱/۱۰، ط: دارالافاق الجدیدة بیروت [6] فتح القدیر: ۴۰۱/۳، ط: دارالفکر بیروت [7] ملا علی قاری، مرقاة المفاتیح: ۴۴۱/۳

❷ احادیث سے کن مواقع پر عزل کا ثبوت ملتا ہے اور صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے عزل اور موجودہ زمانہ کی اس تحریک میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟

جب ہم صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے عزل اور موجودہ عہد کی اس تحریک کا تقابلی جائزہ لیتے ہیں تو ان دونوں میں ایک بڑا فرق یہ نظر آتا ہے کہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ کسی تحریک اور پروگرام کی صورت میں نہ تھا بلکہ محض ایک ذاتی اور انفرادی مسئلہ تھا، اجتماعی پیمانہ پر نہ اسے انجام دیا جاتا تھا اور نہ اس کی ترغیب دی جاتی تھی، لیکن آج یہ مسئلہ شخصی اور انفرادی حدود سے آگے بڑھ کر اجتماعی اور سماجی صورت اختیار کر گیا ہے اور چند ممالک کو مستثنیٰ کر کے بین الاقوامی سطح پر بڑے زور و شور سے یہ کوشش کی جارہی ہے کہ ملک کا ہر فرد اپنے آپ کو اس پروگرام میں شریک کر لے۔

کسی کام کا مخصوص حالات میں کسی کا کر لینا اور بات ہے اور اسی کو جماعتی سطح پر منصوبہ بندی اور ''تحریک'' کی صورت میں رواج دینا بالکل دوسری چیز ہے، ایسی بہت سی چیزیں ہیں جو انفرادی طور پر جائز ہیں مگر انہیں کو اجتماعی سطح پر اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔

اسلامی قانون میں انفرادی اور اجتماعی، یا ذاتی اور سماجی حالات کے تحت بھی بہت سے احکام بدل جاتے ہیں اور فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس موضوع پر اتنے شواہد موجود ہیں کہ اگر ان کو جمع کر دیا جائے تو بجائے خود ایک مقالہ ہو جائے، فقہاء نے لکھا ہے کہ مستحبات انفرادی حیثیت سے تو محض مستحب ہیں، ان کا کرنا بہتر ہے اور نہ کرنے پر کوئی گرفت نہیں ہے لیکن اجتماعی حیثیت سے واجب ہیں اور اس سے بے اعتنائی پر فوج کشی کا اقدام بھی کیا جا سکتا ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی م ۱۸۹ھ نے لکھا ہے کہ اگر کسی شہر کے لوگ اذان نہ دینے پر اتفاق کر لیں تو ان سے جہاد کیا جائے گا، بعض فقہاء احناف نے اس سے یہ سمجھا کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں اذان واجب ہے لیکن درحقیقت یہ ''اجتماعی'' طور پر ایک سنت کو چھوڑ دینے کی سرزنش ہے، بعض چیزیں ذاتی اور انفرادی حیثیت سے مباح اور جائز ہیں، البتہ بہتر طریقہ کے خلاف (خلاف اولیٰ) ہیں، اس لئے ان سے اجتناب ضروری نہیں ہے، لیکن اجتماعی طور پر ان کا مسلسل ارتکاب درست نہیں، چنانچہ قاضی ابوالحسن ماوردی کی رائے کے مطابق اگر کسی گاؤں کے لوگ نماز وقت کے آخر میں پڑھنا طے کر لیں تو ان کو اس سے روکا جائے گا اور اس کے لئے قانون کی تلوار استعمال کی جائے گی، فقہاء احناف کے یہاں اگر کبھی اتفاقاً ایک ہی مسجد میں دو جماعت کر لی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن اس کی عادت بنا لینا اور ایک جماعت کا اس طرح کرنے لگنا درست نہیں ہے۔ ابو اسحٰق شاطبی نے ''الموافقات'' میں اس موضوع پر بڑی اچھی بحث کی ہے۔ الغرض کسی چیز کا ذاتی اور انفرادی حیثیت سے جائز ہونا یقینی طور پر اس کی دلیل نہیں کہ اجتماعی اور قومی سطح پر بھی یہ جائز ہی ہو۔

امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی اگر خوف معاش سے عزل کی اجازت دی ہے تو وہ انفرادی ضروریات کے پیش نظر دی ہے نہ کہ ایک تحریک اور اجتماعی عمل کی صورت میں، سوال یہ ہے کہ کیا معاشرہ میں ہر آدمی فقر وافلاس میں مبتلا ہے، اگر کچھ لوگ ایسے فاقہ مست ہیں جو نان جویں کے محتاج ہیں تو اسی دنیا میں ایسے دادعیش دینے والوں کی بھی کمی نہیں ہے جن کو خرچ کرنے کا جائز مصرف نہیں ملتا۔ پھر کیا یہ کوئی معقول بات ہوگی کہ تمام ہی لوگوں کو بلاامتیاز استطاعت ووسعت ضبط تولید کی دعوت دی جائے، نہ یہ اسلام کے مزاج سے ہم آہنگ ہے اور نہ عقل ودانش کے مطابق۔

صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُم کن مقاصد کے تحت عزل کیا کرتے تھے؟ اس سلسلے میں احادیث میں کئی باتوں کا تذکرہ یا اشارہ ملتا ہے۔

❶ اسلام میں بیوی کی طرح باندی سے بھی جنسی تعلقات قائم کئے جاسکتے ہیں لیکن اگر باندی اپنے آقا کے بچہ کی ماں بن جائے تو وہ فروخت نہیں کی جاسکتی، بسااوقات اسی لئے عزل کیا جاتا تھا کہ باندی حاملہ نہ ہو اور اس کو فروخت کرنے کی گنجائش باقی رہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے کہ:

> ''غزوہ بنی مصطلق میں ہم لوگوں نے رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم کے ساتھ جہاد کیا، جس کے نتیجہ میں عرب کی شریف زادیاں ہماری قید میں آئیں اور لونڈی کی حیثیت سے ہمیں اپنے حصہ میں ملیں، تنہائی اور بیوی سے دوری ہم لوگوں پر شاق گذر رہی تھی اور ہم لوگ یہ بھی چاہتے تھے کہ ان کو فروخت کر کے روپئے کمائیں، اس لئے ہم لوگوں نے چاہا کہ ان سے لطف اندوز ہوں اور عزل کریں۔''[1]

❷ دوسرے بچہ کی پیدائش سے حسن وجمال بھی متاثر ہوتا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ بھی عزل کا ایک سبب ہوا کرتا تھا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن بشیر کی روایت میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ:

آدمی کے پاس باندی ہوتی جس سے وہ مباشرت کرتا اور اسے یہ بات ناپسند ہوتی کہ باندی حاملہ ہوجائے۔[2]

حضرت جابر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے عزل کی اجازت مانگتے ہوئے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم سے عرض کیا:

میری ایک باندی ہے جو میری خدمت کرتی ہے، مجھے پانی پلاتی ہے، میں اس سے مباشرت کیا کرتا ہوں اور مجھے اس کا حاملہ ہونا پسند نہیں ہے۔[3]

❸ عزل سے بعض اوقات زیر حمل بچہ کو نقصان سے بچانا مقصود ہوتا تھا۔ چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی

---

[1] مسلم: ۴۶۴/۱ [2] مسلم: ۴۶۵/۱ [3] مسلم: ۴۶۵/۱

روایت میں ہے:

''ایک شخص آپ ﷺ کے پاس آئے اور کہا میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں، آپ ﷺ نے وجہ دریافت کی، اس نے کہا ''اشفق علی ولدھا'' میں اپنی بیوی کے (اندرون حمل) بچہ کے سلسلہ میں ڈرتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر یہ (عزل کے بغیر مباشرت) نقصان دہ ہوتی تو روم اور فارس والوں کو بھی نقصان پہنچاتی۔''[1]

❹ عزل کرنے کا چوتھا سبب عورت کے حاملہ ہونے کی وجہ سے شیر خوار بچہ کے دودھ کے متاثر ہوجانے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن بشیرؓ ہی کی روایت میں یہ فقرہ بھی موجود ہے جس سے اس کی طرف اشارہ ہے:

کسی شخص کی بیوی دودھ پلارہی ہوتی ہے، پھر وہ اس سے جماع کرتا ہے اور اس بات کو ناپسند کرتا ہے کہ عورت حاملہ ہو۔[2]

عبدالرحمٰن بن بشیر نے ان الفاظ میں عزل کے جس سبب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ غالباً یہی ہے کہ حاملہ ہونے کی وجہ سے عورت کے دودھ بند ہوجانے اور شیر خوار بچہ کو ضرر پہنچنے کا قوی اندیشہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ احادیث میں ثابت شدہ صورتوں کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی عزل یا اس کی متماثل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ حدیث میں جن صورتوں کا ثبوت ملتا ہے اس کے سوا کسی حالت میں بھی اس کو اختیار کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ خود روایات میں کہیں ایسا لب ولہجہ اختیار نہیں کیا گیا ہے جس سے حصر اور تحدید سمجھ میں آئے اور جس سے معلوم ہوتا ہو کہ صرف یہی صورتیں ہیں جن میں اس طریق کار کا اختیار کرنا جائز ہے اور اس کے سوا کسی مقصد کے تحت اس کا استعمال جائز نہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ کب اس کا استعمال درست ہے اور کب نہیں؟ یہ متعین کرنے کے لئے شریعت نے ہم کو جو راہ بتائی ہے، اصول فقہ کی اصطلاح میں اس کو ''قیاس'' کہتے ہیں یعنی اس خاص چیز کے بارے میں شریعت نے ہمیں جو حکم دیا ہے معلوم کیا جائے کہ اس کا بنیادی سبب کیا تھا اور پھر جہاں جہاں وہ اسباب پائے جائیں ان تمام مواقع پر یہی حکم لگایا جائے۔

اصولیین نے قیاس کی جہاں اور بہت سی شرطیں بتائی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر مقیس پر یہ حکم نافذ ہو، تو قرآن وحدیث کے کسی فرمان یا اسلام کے مسلمہ اصول سے تعارض نہ پیدا ہو یعنی اس خاص مسئلہ سے متعلق کوئی ایسی نص موجود نہ ہو جو اس قیاس کے منافی ہو۔

[1] مسلم: ۱/ ٤٦٦ [2] مسلم: ۱/٤٦٥

جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو ہمیں عزل کی نص سے ثابت شدہ صورت اور فیملی پلاننگ کے درمیان قیاس کی یہی شرط مفقود نظر آتی ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ اس سے اسلام کا مسلمہ اصول مجروح ہوتا ہے، اسلامی اعتقادات اور اسلام کے معاشرتی مزاج کو اس سے ٹھیس پہنچتی ہے اور یہ تصور کہ پیدا ہونے والوں کے خورد ونوش کا بارگراں کیوں کر برداشت کیا جاسکے گا احادیث وآیات سے کھلا تناقض رکھتا ہے، ہاں البتہ اگر اس کا استعمال ایسے صحیح اور جائز مقاصد کے لئے کیا جائے جو اسلامی افکار سے کوئی ٹکراؤ نہیں رکھتا ہے تو ظاہر ہے اس کا استعمال ناروا نہیں ہوگا۔ مثلاً عورت کو کسی مہلک بیماری کا قوی اندیشہ ہو یا بچہ کی پیدائش سے طبی اندازے کی بناء پر عورت کو موت کا خطرہ لاحق ہو۔[1]

یہاں عزل کے سلسلہ میں نیت اور مقصد کے اعتبار سے جو فرق کیا گیا ہے یہ نہ سمجھا جائے کہ اس کی بنیاد محض اپنی رائے پر ہے، اس حد تک خود امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کو بھی تسلیم ہے کہ نیت فاسدہ اور غلط مقاصد کے تحت عزل کرنا درست نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے عزل کے سلسلہ میں ایسی دوصورتیں بتائی ہیں جو محض فساد نیت کی وجہ سے نادرست ہیں۔[2]

یہ اور بات ہے کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی خود اس نیت اور ارادے کو کہ اقتصادی بحران سے بچنے کے لئے کم بچے پیدا کئے جائیں، نیت فاسدہ تصور نہیں کرتے، محض خلاف اولیٰ قرار دیتے ہیں، چنانچہ مقاصد عزل پر گفتگو کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> ''عزل کا تیسرا محرک کثرت اولاد کی وجہ سے تنگ حالی میں اضافہ کا خوف اور کسب معاش کے لئے دوڑ دھوپ سے احتراز ہوسکتا ہے (یہ ممنوع نہیں ہے) لیکن فضیلت اس بات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی جو ضمانت لے رکھی ہے اس پر توکل اور بھروسہ کیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وما من دابة في الارض الا على الله رزقها﴾ (زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں ہے جس کی روزی اللہ کے ذمہ نہ ہو)۔''[3]

امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا علم وفضل اپنی جگہ مسلّم، بلکہ وہ اس سے بالاتر ہیں کہ ہم جیسے تنگ داماں وتہی علم ان کے کمالات کا اعتراف کریں مگر اس کے باوجود اسلام کے ان بنیادی اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو مذکور ہوئے ہم مجبور ہیں کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے کو تسامح اور لغزش پر محمول کریں۔

پھر اس سلسلہ میں اس تاریخی پس منظر کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس زمانہ میں کسی اجتماعی منصوبہ

---

[1] ابن نجیم مصری نے ان حالات میں روح پیدا ہونے سے پہلے اسقاط حمل کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ دیکھئے: البحر الرائق: ۲۰۰/۳

[2] ملاحظہ ہو، سبب رابع وخامس، احیاء علوم الدین: ۵۳/۲، ۵۴ [3] احیاء العلوم: ۵۳/۲

بندی کے ساتھ "عزل کرنے" کی تبلیغ نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ محض ایک انفرادی اور ذاتی مسئلہ تھا، نیز یہاں اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا چاہیے کہ امام غزالی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ نے یہاں جو کچھ لکھا ہے وہ صرف عزل کی حد تک ہے، عزل سے آگے ضبط ولادت کی جو بھی صورت اختیار کی جائے وہ خود ان کی نگاہ میں بھی جائز نہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"انسانی وجود کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں داخل ہوکر عورت کے مادہ منویہ کے ساتھ مل جائے اور اس میں زندگی قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے اس حالت میں اس کو فاسد کردینا جرم ہے پھر جب وہ بستہ خون اور گوشت کی شکل اختیار کرلے تو اس کا فاسد کرنا (اسقاط یا دوا کے ذریعہ) اور بڑا جرم ہے اور اگر روح پیدا ہونے اور خلقت کی تکمیل کے بعد اسقاط ہو تو بہت سنگین جرم ہے اور یہ جرم اس وقت انتہا کو پہنچ جاتا ہے جب پیدائش کے بعد بچہ کو قتل کرے۔"[1]

بعض حضرات جو بہر صورت "فیملی پلاننگ" کو جائز قرار دینے کے درپے ہیں اپنی حمایت میں مانع حمل دوا اور اسقاط حمل وغیرہ دوسری تدابیر کے لئے بھی عزل ہی سے استدلال کرتے ہیں اور کوئی فرق نہیں کرتے کہ پہلی صورت میں مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم میں پہنچ ہی نہیں پاتا ہے اور دوسری صورتوں میں یہ ذرائع اس وقت استعمال کئے جاتے ہیں جب مادہ عورت کے رحم میں قرار پاچکا ہوتا ہے۔

امام غزالی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ ہی نے ایک جگہ اس فرق پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ عزل میں مادہ منویہ عورت کے رحم میں پہنچتا ہی نہیں ہے اور جب تک منی رحم میں داخل نہ ہوجائے اس وقت تک بچہ کی پیدائش ممکن ہی نہیں ہے، اس لئے کہ بچہ کی پیدائش مرد و عورت کے مادہ منویہ کے اشتراک سے ہوتی ہے لیکن اگر منی رحم میں پہنچ جائے تو استقرار حمل اور تولید کا امکان غالب رہتا ہے۔[2] ...... ظاہر ہے یہ اہم اور بنیادی فرق ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ان امور سے واضح ہے کہ ربڑ یا لوپ یا اس جیسے دوسرے ذرائع کا استعمال زیادہ سے زیادہ کسی کے لئے طبی اعذار کی بناء پر درست ہوسکتا ہے، اجتماعی سطح پر اس کو رواج دینے، ترغیب دینے اور معاشی نقطۂ نظر سے اس کو اختیار کرنے کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(۲) مانع حمل دوائیں

ضبط تولید کی دوسری صورت یہ مذکور ہوئی ہے کہ "مادہ منویہ" تو رحم میں پہنچ جائے مگر ایسی دواؤں کا استعمال کیا

[1] احیاء العلوم: ۲/۵۳ [2] احیاء العلوم: ۲/۵۳

جائے کہ استقرار حمل نہ ہو سکے، فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی عام حالات میں نا جائز ہے اگر چہ یہ صحیح ہے کہ ابھی مادہ روح اور زندگی سے خالی ہے، اس لئے اس کو برباد کر دینا ''اصطلاحی قتل'' کے زمرہ میں نہیں آئے گا لیکن اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو کچھ مدت گذرنے پر وہی ایک زندہ نفس کی شکل اختیار کر لیتا اس لئے مآل کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو نفس کشی کے مرادف سمجھا جائے گا۔

فقہاء نے اس کی یہ نظیر پیش کی ہے کہ اگر کوئی شخص حالت احرام میں چڑیا کا انڈا توڑ دے تو جس طرح چڑیا کا مارنا دم اور کفارہ کا موجب ہوتا ہے، اسی طرح محض انڈا توڑ دینا بھی موجب دم ہوگا[1] لہٰذا جیسے اس مسئلہ میں حال کے بجائے مآل کا اور موجودہ صورت کی بجائے مستقبل کی متوقع صورت کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح مادہ منویہ کو بھی مآل پر نظر رکھتے ہوئے ''نفس'' کی حیثیت دی جائے گی، شمس الائمہ سرخسی ۴۹۴ھ نے اسی کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں اسے ایک زندہ شخص قرار دیا جائے گا اور اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کہ کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی جزا (تاوان) واجب ہوتی ہے جو ایک شکار کے مار ڈالنے کی ہوتی ہے۔''[2]

ابن عابدین شامی ۱۲۸۲ھ نے بھی اسی مضمون کو ایک جلیل القدر فقیہ علی بن موسیٰ سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

''یہ عمل (عورت کے رحم میں نطفہ قرار پا جانے کے بعد اس کو برباد کر دینا) مکروہ ہے[3] ..... کیوں کہ عورت کے رحم میں نطفہ جا کر بالآخر زندگی اختیار کر لیتا ہے' اس لئے اس نطفہ پر بھی زندگی کا حکم جاری ہوگا' جیسا کہ چڑیا کا انڈا توڑ دینا' زندہ چڑیا کا شکار کرنے کے برابر ہے۔''[4]

محمد احمد علیش مالکی نے بھی ان تمام صورتوں کو جن کا مقصد استقرار حمل کو روکنا ہو نا جائز قرار دیا ہے اور ایسی دواؤں کے نا جائز ہونے کی تصریح فرمائی ہے' چنانچہ فرماتے ہیں:

''منع حمل کے لئے دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور جب منی رحم میں داخل ہو جائے تو زن وشو کو یا ان میں سے کسی ایک کو بھی ایسی دوا کا استعمال جائز نہیں ہے اور آقا کے لئے بھی اپنی باندی کے معاملہ میں انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے پہلے بھی اسقاط کی تدبیریں اختیار کرنا مشہور مذہب

---

[1] حج میں جب کوئی غلطی ہو جائے تو قربانی واجب ہوتی ہے اسی کو ''دم'' کہتے ہیں۔ [2] سرخسی: المبسوط: ۸۷/۲۶
[3] یہاں مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے جو حرام کے قریب ہوتا ہے۔ [4] ردالمحتار: ۵۲۲/۲

کے مطابق جائز نہیں ہے۔“[1]

اسی کتاب میں مشہور محدث اور صوفی شیخ اکبر محی الدین بن عربی متوفی ۶۳۸ھ کی رائے بھی نقل کی گئی ہے کہ:

”مرد کے مادہ تولید کو ختم کرنا یا عورت کے رحم میں تبرید کا عمل اختیار کرنا (جو قبول حمل سے مانع ہوتا ہے) ابن عربی نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے، رہا رحم سے نطفہ کو خارج کرنا تو جمہور فقہاء کے نزدیک یہ بھی ممنوع ہے۔“[2]

پھر ایک فقیہ ابن یونس رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مسلک نقل کرتے ہیں۔

ابن یونس وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے کہ مانع حمل دوا کا استعمال جائز نہیں ہے۔[3]

نیز مسلک شافعی کے ایک اہم اور مشہور فقیہ عزالدین بن سلام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے اس سلسلۂ میں اس طرح نقل کی گئی ہے:

عزالدین بن سلام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے دریافت کیا گیا کہ کیا عورت کے لئے مانع حمل دوائیں استعمال کرنے کی گنجائش ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ عورت کے لئے ایسی دوا کا استعمال روا نہیں ہے جس سے حمل کو قبول کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے۔[4]

”اس بارے میں امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے جو پہلے مذکور ہو چکی ہے یہ ہے: وجود انسانی کا سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جا کر عورت کی منی کے ساتھ مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس کا برباد کر دینا گناہ ہے۔“[5]

ان سطور میں جن فقہاء کی رائیں ذکر کی گئی ہیں وہ کسی ایک مکتب فکر سے تعلق نہیں رکھتے، ان میں ابن عابدین شامی اور شمس الائمہ سرخسی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی جیسے اساطین احناف بھی ہیں، امام ابو حامد الغزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور عزالدین بن سلام جیسے مشہور فقہاء شافعی بھی اور ان میں ابن عربی اور احمد علیش رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی جیسے اہم اور مستند علماء مالکیہ بھی ہیں اور وہ اپنے اصحاب سے بھی یہی رائے نقل کر رہے ہیں۔

یہ تصریحات اس وضاحت کے لئے بالکل کافی ہیں کہ مانع حمل دواؤں اور ذرائع کے ناجائز ہونے پر تمام مکاتب فکر کے قابلِ ذکر فقہاء کا اتفاق ہے اور کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں ہے۔

اس لئے کسی غیر معمولی عذر کے بغیر محض اولاد سے بچنے کے لئے ایسے ذرائع کا استعمال روا نہیں ہے، ہاں اگر اس سے کسی بڑی مضرت کا اندیشہ در پیش ہو تو ایسی صورت میں اس کم تر نقصان کو گوارا کر کے اس سے بڑے

---

[1] فتح العلي المالك: ۳۹۹/۱ [2] حوالہ سابق [3] حوالہ سابق [4] فتح العلي المالك: ۴۰۰/۱

[5] احیاء العلوم: ۵۳/۲

دوسرے نقصان سے بچا جائے گا، مثلاً معتبر طبی اندازہ کے مطابق بچہ کی پیدائش کی صورت میں زچہ کی موت کا اندیشہ ہو یا خود زیر حمل بچہ کے سنگین موروثی مرض میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو، یا زنا کا حمل ہو تو ایسے مانع حمل ذرائع کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

③ اسقاط حمل

ضبط تولید کی تیسری صورت ''اسقاط حمل'' کی ہے، اسقاط حمل کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ حمل پر آنے والے مختلف مراحل کا فرق پیش نظر رہے، استقرار حمل کے بعد نطفہ ابتدائی ایام میں محض بستہ خون اور گوشت کی صورت میں ہوتا ہے پھر رفتہ رفتہ اس میں روح اور زندگی کے آثار پیدا ہوتے ہیں اور پھر وہ ایک جاندار انسانی وجود کی شکل اختیار کرتا ہے۔

روح اور آثار زندگی پیدا ہوجانے کے بعد اسقاط حمل کی حرمت میں تو شرعاً کسی کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے، اس لئے کہ جب حمل میں زندگی پیدا ہوگئی تو ایک زندہ نفس اور اس حمل کے درمیان اس کے سوا اور کوئی فرق نہیں کہ ایک پردۂ رحم میں ہے اور دوسرا اس دنیائے آب وگل میں آچکا ہے، قتل نام ہے کسی زندہ وجود کو زندگی سے محروم کردینے کا، یہ جرم اگر بطن مادر میں ہو تو بھی نفس کشی ہے اور اس دنیا میں آنے کے بعد ہو تو بھی نفس کشی ہے، دواؤں اور گولیوں سے ہو تو بھی قتل ہے اور تلوار اور لاٹھی کا سہارا لیا جائے تو بھی قتل ہے، ''لا تقتلوا اولادکم'' کے مخاطب اگر بچوں کو زندہ درگور کردینے والے ہوسکتے ہیں تو آخر وہ لوگ اس سے کیوں کر دامن کش ہوسکتے ہیں، جو رحم مادر میں پلنے والے بچوں کو زندگی کی نعمت سے محروم کردیں؟ اسی لئے فقہاء نے بالاتفاق اس صورت میں اسقاط کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔ میں اس سلسلہ میں صرف دو بلند پایہ فقیہ احمد علیش مالکی اور حافظ ابن تیمیہ حنبلی کی عبارت نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں، علامہ علیش مالکی فرماتے ہیں:

''والتسبب فی إسقاطه بعد نفخ الروح فیه محرم إجماعا وهو من قتل النفس.''[1]

تَرجَمَہ: ''روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کی تدبیریں اختیار کرنا بالاجماع حرام ہیں اور یہ قتل نفس ہے۔''

اور علامہ ابن تیمیہ رقم طراز ہیں:

''اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین وهو من الوأد الذی قال تعالیٰ فیه

[1] فتح العلی المالك: ۱/۳۹۹

واذا الموء ودة سئلت بای ذنب قتلت۔"[1]

ترجمہ: "اسقاط حمل بالا جماع حرام ہے اور وہ اسی نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانی والی معصوم بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس جرم میں قتل کردیا گیا۔"

بلکہ قاضی خان ۵۹۲ھ نے تو لکھا ہے کہ اگر ماں کی جان کو خطرہ ہو تو بھی ایسے بچہ کی جان نہیں لے جاسکتی جو گوابھی حمل ہی میں ہو، لیکن اس میں زندگی کے آثار پیدا ہوگئے ہوں چنانچہ فرماتے ہیں:

"جب بچہ حاملہ عورت کے پیٹ میں وجود پذیر ہوجائے اور بچہ کو نکالنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ ہو کہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نکال لیا جائے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو ماں کی ہلاکت اور جان جانے کا اندیشہ ہو تو فقہاء کی رائے ہے کہ اگر بچہ پیٹ میں زندہ نہیں ہو مردہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر بچہ بطن مادر میں زندہ ہو تو اس کو ٹکڑے ٹکڑے اس طرح کاٹنا روا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک جان کو بچانے کے لئے دوسری جان کو مار ڈالنے کے مرادف ہوگا اور یہ درست نہیں ہے۔"[2]

رہا روح پیدا ہونے سے پہلے، تو بلاشبہ یہ اس قتل کے زمرہ میں نہیں آتا جس کا ذکر ابھی ہوا ہے، مگر "مانع حمل دواؤں" کے سلسلہ میں مذکور ہوچکا ہے کہ فقہاء اس قسم کے مسائل میں مآل کو ملحوظ رکھ کر حکم لگاتے ہیں، لہٰذا اس حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے بھی جائز قرار دینے کی گنجائش نہیں۔

اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے بھی وہ زیر تخلیق وجود ایک انسان اور "کامل الخلقت وجود" ہی کے حکم میں ہوگا، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"واما ما استبان بعض خلقه كظفر وشعر كتام۔"[3]

ترجمہ: "اور جس کی بعض خلقت نمایاں ہوجائے جیسے ناخن اور بال، تو وہ تام الخلقت کی طرح ہے۔"

"درر الاحکام" میں ہے:

"الجنين الذى استبان بعض خلقه بمنزلة الجنين التام۔"[4]

ترجمہ: "ایسا حمل جس کے بعض اعضاء دیکھنے میں آجائیں کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔"

شیخ عبدالرحمٰن احناف کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] فتاوى ابن تيميه: ٢١٧/٤　[2] فتاوى قاضى خان: ٣٨٥/٤　[3] ردالمحتار: ٥١٩/٥　[4] ردالمحتار: ١٠٩/٢

علماء احناف نے کہا کہ جس کے بعض اعضاء نمایاں ہوجائیں وہ تمام احکام میں ایک کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔[1]

الاستاذ خضری بک نے اس مسئلہ پر بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے کہ بطن مادر میں رہنے والے بچہ کی دو حیثیت ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ماں ہی کا ایک جزو ہے اور اسی کے ساتھ اس کا وجود قائم ہے، بچہ کی اپنی مستقل حیثیت نہیں ہوتی، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ بچہ پر کچھ واجب ہو اور نہ اس کا دوسرے پر کوئی حق ہو اور اس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ اپنا ایک الگ مستقل جسم رکھتا ہے اور جب اس کے اندر زندگی پیدا ہوتی ہے تو وہ اس معاملہ میں بھی اپنی مستقل حیثیت کا حامل رہتا ہے، ماں کے مرنے سے وہ مر نہیں جاتا اور ماں زندہ رہے تو ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی زندہ ہی رہے، اس کا تقاضہ ہے کہ اس پر ذمہ داریاں بھی ثابت ہوں اور اس کے لئے زندہ انسانوں کی طرح حقوق بھی ثابت ہوں، چنانچہ اس کو بھی وراثت ملے اور اس کے لئے بھی وصیت درست ہو۔

ان دو متضاد حیثیتوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ذمہ داریوں کے اعتبار سے جنین (زیر حمل بچہ) کو مستقل نہیں مانا جائے، اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب نہ قرار دیئے جائیں، لیکن حقوق کے اعتبار سے ان کو مستقل اور علیحدہ وجود تسلیم کیا جائے ان کو وراثت ملے، وصیت ان کے واسطے درست ہو اور ماں سے الگ کر کے صرف اس بچہ کو آزاد کرنا درست ہو۔[2]

اسی اصول کی روشنی میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر تکمیل خلقت سے پہلے ہی حمل ساقط کر دیا جائے تو شرعاً وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو ایک "کامل الخلقت" حمل ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوتا۔

جس نے کسی حاملہ کے پیٹ پر مارا اور حمل ساقط ہوگیا تو چاہے اس کی خلقت پوری ہوگئی ہو یا ابھی پوری نہ ہوسکی ہو، بالاجماع "غرۃ" (ایک غلام یا باندی کا آزاد کرنا) واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے ایک کامل انسان کی خلقت متوقع تھی۔[3]

روایت میں ہے:

"ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى الجنين غرة عبداوامة."[4]

ترجمہ: "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جنین کے اسقاط میں ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا واجب ہے۔"

---

[1] الفقه على المذاهب الاربعه: ٥/٤٧٣ [2] اصول الفقه: ص ١١٤ [3] تفسير مظهرى: ١٠/٢١٦
[4] مشكوة المصابيح: ٢/٣٠٢

حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے عہد میں ایک عورت نے دوسری حاملہ عورت کا پیٹ دبا دیا جس سے اس کا حمل گر گیا، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ تک یہ معاملہ پہنچا تو انہوں نے اس عورت کو ایک غلام دینے کا حکم دیا۔[1] شمس الائمہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

اور جب مرد کسی عورت کا پیٹ دبا دے پھر اس عورت کو ایک مردہ بچہ (جنین) پیدا ہو، تو ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی واجب ہے۔[2]

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ:

''جب کوئی شخص حاملہ باندی کے پیٹ پر مارے اور مردہ بچہ نکل آئے تو ایسی صورت میں اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، یہ اس وقت ہے جب بچہ میں زندگی پیدا ہوجانے کے کوئی آثار نہ ہوں، یہی رائے ابن مسیّب، حسن بصری اور ابراہیم نخعی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی بھی ہے۔''[3]

حنبلی مکتب فکر کے مشہور فقیہ شرف الدین موسیٰ مقدسی متوفی ۹۶۸ھ فرماتے ہیں:

''آزاد، مسلمان جنین (بطن مادر میں رہنے والا بچہ) کو ارادةً یا غیر ارادی طور پر گرادینے اور اسقاط کردینے کا تاوان ایک غلام یا باندی ہے جس کی قیمت پانچ اونٹ کو پہنچ جاتی ہو، خواہ وہ مردہ پیدا ہوا ہو، یا زندہ پیدا ہوا ہو، چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے ہی یا اس حال میں اسقاط ہوا ہو کہ ابھی اس کے بعض حصے ہی وجود پا سکے ہوں، یا صرف زیر تخلیق بچہ کا ہاتھ اور پاؤں ہی عورت نے جنا ہو، پھر یہ اسقاط کا حادثہ مار پیٹ کی وجہ سے پیش آیا ہو، یا دوا اور کسی دوسرے طریقہ سے۔''[4]

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل بھی زندگی پیدا ہونے سے پہلے ہی حمل میں پلنے والے بچے کو ایک وجود تصور کرتے ہیں اور اس پر زیادتی اور تکمیل خلقت کا دروازہ بند کرنے کو قابل سرزنش جرم قرار دیتے ہیں، نیز شرف الدین مقدسی کی تصریح کے مطابق اس مقصد کے لئے جو بھی ذرائع استعمال کئے جائیں مار پیٹ یا دوا وغیرہ، سب ناروا ہیں۔

اگر حاملہ عورت خود ہی اپنا حمل ساقط کرلے تب بھی یہ جائز نہیں، چنانچہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں

''ولا يخفى انها تاثم اثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها.''[5]

تَرْجَمَہ: ''اور یہ بات ظاہر ہے کہ آثار خلقت کے ظہور کے بعد اگر پیٹ کا بچہ عورت کی حرکت سے مرگیا تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔''

---

[1] المحلی: ۳۸۸/۱۳ [2] المبسوط: ۸۷/۲۶ [3] کتاب الام: ۲۸۳/۷ [4] الاقناع: ۲۰۹/۲
[5] ردالمحتار: ۵۱۹/۵

ابراہیم نخعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ سے اسقاط حمل کے سلسلہ میں منقول ہے:

''ابراہیم نخعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے ایسی عورت کے سلسلہ میں جس نے دوا پی کر یا کچھ داخل کر کے اپنا حمل ساقط کر لیا ہو، کہا ہے کہ کفارہ دے اور اس پر ایک غرہ (غلام یا باندی کو خرید کر آزاد کرنا) واجب ہے۔''[1]

قاضی خاں نے بھی لکھا ہے کہ یہ قتل نہیں تو گناہ ضرور ہے[2]...... اصل یہ ہے کہ اسقاط حمل اگر زندگی پیدا ہونے کے بعد ہو تو ظاہر ہے اس کی حرمت میں کوئی کلام ہو ہی نہیں سکتا، لیکن اگر زندگی کے ظہور سے پہلے ہی اسقاط ہو تب بھی اس لئے جائز نہیں، اس لئے کہ جب تک روح نہ پیدا ہو جائے حمل کو عورت ہی کا ایک جزو اور حصہ بدن تصور کیا جائے گا اور جس طرح کسی کا قتل درست نہیں ہے اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کو بھی کاٹ پھینکنا حرام اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اپنی کارسازی کا سکہ چلانے کے مرادف ہے۔

اس لئے اسقاط حمل جیسے روح پیدا ہونے کے بعد حرام ہے، اسی طرح پہلے بھی حرام ہے اور کسی ناگزیر عذر اور غیر معمولی مجبوری کے بغیر کسی بھی مرحلہ میں اس کا ارتکاب شرعاً جائز نہیں ہے۔

④ نس بندی

ضبط ولادت کی چوتھی صورت نسبندی کی ہے، یعنی ایسا آپریشن جس سے دائمی طور پر قوت تولید فوت ہو جائے اور توالد و تناسل کی اہلیت باقی نہیں رہے۔

حضور اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحابہ کرام رَضِيَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُمْ اور فقہاء مجتہدین کے دور میں تو ایسا کوئی آپریشن ایجاد نہیں ہوا تھا، اس لئے قرآن و حدیث یا متقدمین کی کتابوں میں براہ راست اس کا حکم تلاش کرنا ایسی ہی نادانی ہوگی جیسے کوئی قرآن و حدیث میں، راکٹ اور ایٹم بم کا تذکرہ ڈھونڈنے لگے اور کہنے لگے کہ جب تک خود قرآن مجید سے اس کا استعمال کرنا اور آلۂ جہاد بنانا ثابت نہ ہو جائے ہم اسے ہرگز نہ مانیں گے[3] البتہ اس سلسلہ میں ہم کو ایسے اصول اور نظائر مل سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہم ان کا حکم جان سکیں۔

ایامِ جاہلیت میں قوت تولید کے خاتمہ کے لئے ''اختصاء'' کی صورت اختیار کی جاتی تھی، اختصاء کا مطلب یہ ہے کہ فوطوں کی وہ گولیاں نکال دی جائیں جو جنسی صلاحیت اور جنسی خواہشات کا اصل سرچشمہ ہیں خود آنحضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے بعض صحابہ رَضِيَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُمْ نے اس کی اجازت چاہی، تاکہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر زیادہ سے زیادہ

---

[1] المحلی: ۳۷۸/۱۲ [2] فتاویٰ قاضی خان: ۴۱۰/۳

[3] ایمرجنسی کے دوران بعض ''نوزائیدہ مجتہدین'' بے تکلف اس قسم کے استدلال فرمایا کرتے تھے۔

اللہ کی عبادت کی جا سکے، لیکن آپ ﷺ نے سختی سے منع فرما دیا، بخاری اور مسلم کی مختلف روایتوں میں اس کا تذکرہ موجود ہے اور تمام فقہاء کا اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی کو ''خصی'' کر دیا تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک آدمی کے قتل کرنے پر واجب ہوتا ہے...... چنانچہ قاضی ابوالحسن ماوردی م ۴۵۰ھ فرماتے ہیں:

''یمنع من خصاء الا دمیین والبهائم ویؤدب علیه.''[1]

ترجمہ: ''آدمی اور چوپایوں کو آختہ کرنے سے منع کیا جائے گا اور اس پر سرزنش کی جائے گی۔''

گویا شریعت نے قوت تولید سے محروم کر دینے کو زندگی سے محروم کر دینے کے مرادف قرار دیا ہے اور اسلام کی نگاہ میں یہ اتنا بڑا جرم ہے کہ اس کا ارتکاب گویا قتل اور نفس کشی کا ارتکاب ہے، فقہ کی کتابوں میں ایسی عبارتیں بہ کثرت ملتی ہیں جس میں قوت تولید کے ضائع کر دینے کو دیت یعنی خون بہا کا موجب ٹھہرایا گیا ہے، چنانچہ الاستاذ عبدالرحمٰن الجزیری لکھتے ہیں:

''ریڑھ کی ہڈی توڑ دینے کی وجہ سے منی پیدا کر دینے کی قوت کو ختم کر دینے کی صورت میں تاوان واجب ہوتا ہے کیوں کہ اس سے اولاد کی پیدائش پر...... جو مقصود نکاح ہے...... روک لگ جاتی ہے۔''[2]

''اختصاء'' کے علاوہ اگر کسی شخص نے مرد کے آلہ تناسل پر اس زور سے مارا کہ وہ شل ہو گیا اور قوت جماع جاتی رہی تب بھی تاوان واجب ہوگا۔[3]

فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''ہدایہ'' میں ہے:

''کوئی شخص کسی کی ریڑھ پر مارے جس سے اس کا مادہ تولید (منی) ختم ہو جائے، تو اس پر دیت (خوں بہا) واجب ہوگی کیوں کہ اس سے منفعت کی ایک قسم (توالد و تناسل) ختم ہو گئی۔''[4]

شیخ محمد علیش فرماتے ہیں:

'''' ''مختصر'' نامی کتاب میں ہے کہ ہوش وخرد، قوت سماع، بینائی، گویائی، آواز، قوت ذائقہ، جماع کی قوت اور تولید کی صلاحیت برباد کر دینے کی صورت میں دیت واجب ہوتی ہے۔''[5]

علامہ شہاب الدین ابن حجر دیت واجب کرنے والی چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ریڑھ کی ہڈی توڑ دی جائے جس کی وجہ سے منی کی پیدائش ختم ہو جائے، تو دیت واجب ہوگی کیوں کہ اس

---

[1] الاحکام السلطانیه [2] الفقه علی المذاهب الاربعه: ۳۴۱/۵ [3] حواله سابق [4] هدایه مع الفتح: ۲۸۳/۱۰
[5] فتح العلی المالك: ۲۹۰/۲

صورت میں ایک مقصدِ عظیم یعنی اولاد کی پیدائش کا زیاں ہے۔[1]

شیخ الاسلام شرف الدین موسیٰ مقدسی حنبلی فرماتے ہیں:

اور شل ہو جانے والے اعضاء کا...... اور وہ اس طرح کہ ہاتھ پاؤں، مرد کا آلہ تناسل، چھاتی وغیرہ کی منفعت فوت ہو جائے...... تاوان واجب ہوگا۔[2]

یہ حکم صرف مردوں ہی کے لئے نہیں ہے بلکہ اگر عورتوں کے ساتھ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ وہ حاملہ نہ ہو سکے جب بھی یہی حکم ہوگا کیوں کہ حرمت کی اصل وجہ قوت تولید کا فوت ہو جانا اور توالد و تناسل میں رکاوٹ ڈالنا ہے۔ چنانچہ شیخ عبدالرحمٰن الجزیری لکھتے ہیں:

''عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت کو ختم کر دینے سے پوری دیت واجب ہوگی، کیوں کہ اس سے نسل منقطع ہوتی ہے۔''[3]

اس سلسلہ میں عام طور پر یہ مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اختصاء اور نسبندی میں فرق ہے، اس لئے کہ آپریشن میں اشتہاء، شہوانی خواہش اور قوت جماع باقی رہتی ہے، صرف قوت تولید فوت ہو جاتی ہے اور اختصاء سے نہ شہوت باقی رہتی ہے اور نہ جماع پر قدرت۔[4]

یہ اعتراض کئی وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ قوت جماع کا ختم کرنا اور قوت تولید کا ختم کرنا یہ دونوں بجائے خود دو مستقل جرم ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اختصاء میں یہ دونوں چیزیں ختم ہو جاتی ہیں، فقہاء نے اس سلسلہ میں جو اصول بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی منفعت کو ختم کر دینا حرام ہے اور دیت کا موجب ہے چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید سے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مارا جس کی وجہ سے اس کا کان، اس کی آنکھ، اس کی عقل اور اس کی مباشرت اور وطی کی صلاحیت ختم ہو گئی، تو حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے چار دیتیں واجب قرار دیں۔[5]

نیز علامہ علاء الدین کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

''وہ صورتیں جن میں مکمل دیت واجب ہوتی ہیں ان میں دو باتوں پر غور کرنا ہے، ایک سبب اور دوسرا شرائط، دیت کے واجب ہونے کا سبب اس نفع سے مکمل محرومی ہے جو کسی عضو کا مقصود ہوتا ہے نفع کا یہ فقدان اور محروم ہونا دو صورتوں میں ہوگا، ایک تو یہ کہ عضو کو جسم سے علیحدہ کر دیا جائے، دوسرے یہ کہ عضو تو باقی رہے لیکن اس سے جو کام لیا جانا مقصود ہے اس کام کے لائق نہ رہے۔''[6]

---

[1] نهاية المحتاج: ٣٢٢/٤ [2] الاقناع: ٢٢٨/٤ [3] الفقه على المذاهب الاربعة: ٣٢٢/٥

[4] ایمرجنسی کے دوران اس طرح کے سوالات اٹھائے گئے تھے۔ [5] ابن تيميه، المنتقى فى اخبار المصطفى: ٦٩٥/٤

[6] بدائع الصنائع

پھر آگے چل کر علامہ کاسانی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسی زمرے میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ کسی کا آلہ تناسل تو باقی رہے مگر توالد و تناسل کی قوت برباد کردی جائے۔ میرے خیال میں یہ جزئیہ موجودہ نسبندی پر پوری طرح صادق آتا ہے، شرف الدین مقدسی فرماتے ہیں:

ریڑھ توڑ دینے کی صورت میں اگر اس شخص کی شہوت یا مباشرت کی صلاحیت میں سے ایک قوت ضائع ہوگئی تو اس پر ایک دیت واجب ہوگی اور اگر یہ دونوں صلاحیتیں برباد ہوگئیں تو دو دیت واجب ہوگی۔[1]

سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے بارے میں مروی ہے کہ:

"قضى ابو بكر فى صلب الرجل اذا كسر ثم جبر بالدية كاملة اذا كان لا يحمل له وبنصف الدية ان كان يحمل له."[2]

تَرجَمہ: "مرد کی ریڑھ توڑ دینے اور جڑ جانے کی صورت میں اگر حمل کی صلاحیت باقی نہ رہے حضرت ابوبکر نے پوری دیت کا فیصلہ فرمایا اور اگر حاملہ کرنے کی صلاحیت باقی رہے تو نصف دیت کا۔"

شیخ احمد علیش مالکی بھی مذکورہ دونوں صورتوں (شہوت اور قوت تولید ختم ہوجانے) کو دو مستقل جرم کی حیثیت دیتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کو دیت کا موجب قرار دیتے ہیں چنانچہ دونوں صورتوں کا فرق بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

اس شخص پر دیت واجب ہے جس نے کسی کے ساتھ ایسی حرکت کی کہ اس کی جماع کی صلاحیت جاتی رہی، یا ایسی حرکت کرے کہ اس میں بچہ پیدا کرنے کی اہلیت باقی نہ رہے۔[3]

لہٰذا جب اصول یہ ہوا کہ انسان کی کسی بھی صلاحیت کا برباد کردینا جرم ہے تو پھر یہ توجیہ کوئی معنی نہیں رکھتی کہ نسبندی میں چوں کہ صرف قوت تولید ختم ہوتی ہے قوت اشتہاء باقی رہتی ہے اس لئے وہ جائز ہوگی۔

دوسری بات یہ ہے کہ قوت شہوانیہ اور جنسی خواہش کی بجائے خود تو کوئی اہمیت نہیں ہے، یہ محض ایک سبب ہے، اہمیت تو اس مقصد کی ہے جس کے لئے انسان میں یہ داعیہ رکھا گیا ہے، اس لئے اگر بالفرض اختصاء کی ممانعت سے مقصود یہی ہو کہ قوت جماع اور جنسی خواہش کو ضائع نہ کیا جائے تو قوت تولید اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کو معطل کردینا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ جب اسباب حرام ہوں تو اصل مقصود کی حرمت میں کیا شبہ؟ غالبًا یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے جہاں قوت جماع برباد کردینے کو حرام اور موجب دیت قرار دیا ہے وہیں اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ اس سے قوت تولید ضائع ہوجاتی ہے، عموماً اس موقع پر فقہی کتابوں میں "لفوات

[1] الاقناع: ۲۲۹/٤ [2] المحلى: ٤٥٠/١٠ [3] فتح العلى المالك: ۲۹۰/۲

النسل'' کا لفظ ذکر کیا گیا ہے۔

غرض مرد یا عورت کو تولید وحمل کی صلاحیت سے محروم کر دینا یا از خود محروم ہو جانا جائز نہیں۔ چنانچہ شیخ شہاب الدین ابن حجر مکی نے دیت واجب ہونے کی صورتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کے حاملہ کرنے کی استعداد کو برباد کرنا بھی موجب دیت ہے، اس لئے کہ یہ توالد وتناسل سے محروم کر دیتا ہے۔''[1]

شیخ عبدالرحمٰن الجزیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

''عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کے حاملہ کرنے کی قوت کو ختم کر دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے کیوں کہ اس سے نسل کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔''[2]

پس نسبندی جو مرد عورت کی قوت تولید کو دائمی طور پر ختم کر دینے کا ذریعہ ہے، قرآن وحدیث کی رو سے ایک غیر اسلامی طریق کار ہے اور صحابہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کے طرز عمل، نیز فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جائز نہ ہونے پر ماہرین قانون اسلامی کا اتفاق ہے۔

⑤ فطری ضبط تولید

حیض کے بعد طبی تحقیق کے مطابق کچھ ایام ایسے ہوتے ہیں جن میں استقرار حمل کا بہت کم امکان ہوتا ہے، اگر خاص انہیں دنوں میں آدمی اپنی بیوی سے جنسی تعلقات قائم کرے تو فطری طور پر بچوں کی پیدائش پر روک لگ جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ یہ طریق کار اختیار کیا جانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں بجائے خود اس طرز عمل میں تو کوئی قباحت نہیں ہے کہ آدمی بعض ایام میں بیوی سے ملے اور بعض ایام میں نہ ملے، البتہ اب اس شخص کی نیت پر یہ صورت موقوف رہے گی، اگر وہ غیر ارادی طور پر ایسا کر گذرا یا کسی جائز مقصد کے لئے ایسا کرتا ہے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن اگر معاش کا بے جا خوف یا کوئی دوسرا غیر شرعی جذبہ کارفرما ہو تو ظاہر ہے اس صورت کا اختیار کرنا بھی ایک غیر شرعی طریقہ ہوگا، رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا۔ ''انما الاعمال بالنیات[3]'' تمام اعمال کا دار ومدار نیت اور ارادہ پر ہے۔''

دو اور باتیں

خاندانی منصوبہ بندی کی مختلف صورتوں کا مندرجہ بالا سطور میں جو فقہی تجزیہ کیا گیا ہے اور اسلام کے بنیادی اصول نیز ائمہ مجتہدین اور سلف صالحین کے اجتہادات کی روشنی میں اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا گیا ہے امید ہے کہ وہ

[1] نہایۃ المحتاج: ۳۲۲/۷ [2] الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۳۴۱/۵ [3] بخاری: ۲/۱

ایک غیر جانب دار اور طالب حق کے لئے کافی ہوگا۔

اخیر میں ہم اس سلسلے میں دو اور باتوں کی طرف اشارہ کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جو بار بار کہی جاتی ہیں اور جو سادہ ذہن لوگوں کے لئے اکثر غلط فہمی کا باعث بنتی ہیں:

(۱) مصالح کا اعتبار کب؟

پہلی بات یہ ہے کہ آج کل عام طور پر بعض تجدد پسند حضرات ضبط ولادت اور اس قسم کے دوسرے تمام مسائل میں مصالح اور مفاد عامہ کا سہارا لینے کی کوشش کرتے ہیں اور ایسی ہر نئی تحریک کو یہ کہہ کر سند جواز دینے کی سعی کی جاتی ہے کہ یہ لوگوں کے عام مفاد اور مصالح کا تقاضا ہے اور شریعت دراصل انسان کے مصالح، ضروریات اور مفادات کے تحفظ ہی کے لئے نازل کی گئی ہے۔

اس سلسلہ میں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام نے انہیں مصالح اور مفادات کی رعایت کی ہے جو شریعت کی روح، اسلام کے مزاج اور کتاب وسنت کی بنیادی تعلیمات سے متصادم نہیں ہوں، شریعت کی نگاہ میں وہی مصالح معتبر ہیں جسے شریعت تسلیم کرتی ہو، آدمی کی خواہش اور عقل اس کے لئے معیار اور کسوٹی نہیں بن سکتی قانون اسلامی کے مشہور رمز شناس اور دقیق النظر عالم ابواسحٰق شاطبی فرماتے ہیں۔ ''المراد بالمصالح والمفاسد ما کانت کذلک فی نظر الشرع لا ما کان ملائما أو منافرا للطبع.''[1]

اور حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان کی ہر چاہت اور خواہش کو مصالح کا نام دیا جاتا رہے اور شرعی اور غیر شرعی مصالح کے درمیان کوئی فرق نہ کیا جائے، تو شریعت ایک مذاق اور انسان کے ہاتھوں بنایا اور توڑا جانے والا کھلونا بن کر رہ جائے گی اور انتہائی غیر دینی اور اخلاقی باتوں کو بھی مفاد عامہ اور مصالح کی آڑ میں جائز قرار دینے کی گنجائش نکل آئے گی۔ اس لئے مصالح صرف وہی معتبر ہیں جو شریعت اسلامی کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ ہوں۔

(۲) ضرورت کیا ہے؟

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ ضرورتاً ناجائز امور بھی جائز ہوجاتے ہیں، اس لئے خاندانی منصوبہ بندی اور اس طرح کی دوسری چیزوں کو قومی اور اجتماعی ضرورت کے تحت اپنا لینے کی اجازت ہونی چاہیے۔

یہ بھی دراصل ایک صحیح اصول کا غلط استعمال ہے، فقہ کی اصطلاح میں جس چیز کو ضرورت کہا جاتا ہے وہ ہماری سوسائٹی میں عام طور پر بولے جانے والے لفظ ''ضرورت'' سے بہت مختلف ہے، فقہاء نے احکام شرعیہ کو

---

[1] الموافقات ۱

تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

❶ ضروریات: یعنی وہ امور جو شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد[1] جان، مال، دین، نسل اور عقل کے تحفظ کے لئے آخری درجہ ضروری ہوں اور اگر ان کی اجازت حاصل نہ ہو تو پانچ چیزوں میں سے کوئی چیز محفوظ نہ رہ سکے، مثلاً اگر فاقہ اور بھوک سے موت کا اندیشہ ہو تو شراب پینے اور سور کا گوشت کھانے کی اجازت دی گئی، اس لئے کہ اس وقت اس کے بغیر جان کا تحفظ ممکن نہیں ہے، ایسی ہی ناگزیر ضرورت کو فقہ کی اصطلاح میں ''ضروریات'' کہا جاتا ہے۔

❷ حاجیات: ضرورت کے بعد دوسرا درجہ حاجت کا ہے، حاجت یا حاجیات سے ایسی چیزیں مراد ہیں، جن پر ان پانچ مقاصد کا پایا جانا اور انسان کی ان بنیادی ضرورتوں کا تحفظ موقوف تو نہیں ہو لیکن اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو آدمی کو مشقت اور دشواری ہو، مثلاً: بلی کا جھوٹا اصلاً ناپاک ہونا چاہیے اس لئے کہ وہ درندہ ہے اور تمام درندوں کے جھوٹے حرام ہیں، نیز اگر بلی کا جھوٹا حرام کر ہی دیا جاتا، تو بھی ایسا نہ تھا کہ آدمی اپنی جان یا مال کی حفاظت کر ہی نہیں سکتا، البتہ چوں کہ بلی کی ہر وقت گھروں میں آمد و رفت رہتی ہے اس لئے اس کا جھوٹا حرام قرار دینے کی وجہ سے دشواری اور مشقت پیدا ہو جاتی، لہٰذا شریعت نے عام ضابطہ کے برخلاف ''بلی کے جھوٹے'' کو حرام نہیں رکھا، اس لئے بلی کا جھوٹا حاجیات میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

❸ تحسینیات: اور تیسرا درجہ ''تحسین'' ہے تحسین سے مراد وہ احکام ہیں کہ ان پر انسان کی زندگی موقوف بھی نہ ہو اور ان کے نہ ملنے کی وجہ سے آدمی کسی بڑی مشقت میں مبتلا بھی نہ ہو جائے، البتہ مزید راحت، آسانی اور زینت کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہو مثلاً عمدہ کھانا، اچھا کپڑا۔

اس کو ایک مثال سے یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ انسان کے جسم چھپانے کے لئے محض ایک معمولی سا کوئی بھی کپڑا کافی ہے، لہٰذا اس قدر کپڑا آدمی کے لئے ''ضرورت'' ہے اور سردی گرمی کے بچاؤ کے لئے موسم کے مناسب کپڑا حاجت ہے، کہ اگر اس کی رعایت نہیں کی جائے تو مشقت اور دشواری پیدا ہوگی اور خوب صورت اور عمدہ قسم کے جائز کپڑے ''تحسینیات'' میں شمار ہوں گے۔

''ضرورت'' کی وجہ سے بہت سی ناجائز چیزوں کے جائز ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صورتیں جو اوپر ذکر کی گئیں تشریح کے مطابق انسان کی ''ضروریات'' میں داخل ہوں، وہ غیر معمولی حالات میں عبوری طور پر جائز ہو جاتی ہیں، اسی طرح ''حاجیات'' کے ذیل میں آنے والے وہ امور کہ ''اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو غیر معمولی مشقت پیدا ہو جائے'' بھی ان حالات میں جائز قرار پاتے ہیں۔ لیکن ایسی حاجیات کہ اگر ان کی اجازت

[1] امام غزالی نے المستصفیٰ میں شریعت کے یہی پانچ بنیادی مقاصد بتائے ہیں۔

نہ دی جائے تو تھوڑی دشواری پیدا ہوجائے یا ''تحسینیات'' جو زینت اور راحت رسانی کے لئے ہیں ان پر نہ ضرورت کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ وہ قرآن وحدیث کی اجازت کے بغیر کسی بھی وقت جائز ہوسکتے ہیں۔

اب اس خاندانی منصوبہ بندی کی اجتماعی حیثیت پر غور فرمایئے تو محسوس ہوگا کہ یہ نہ اجتماعی حیثیت سے ضرورت ہے اور نہ حاجت۔ ظاہر ہے کسی کے حق میں یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے کہ دو کے بعد جو بچے پیدا ہوں گے ان کے بھوک سے مرنے کی نوبت آجائے گی یہ ممکن ہے کہ انفرادی طور پر چند فیصد آدمی اپنے آپ کو دو یا تین بچوں سے زیادہ کے پرورش کے لائق نہ پاتے ہوں، لیکن اجتماعی اور قومی سطح پر یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ معاشرہ کا ہر فرد، یا غالب اکثریت فضول خرچی اور اسراف کا خانہ خالی کر کے چند بچوں کی پرورش نہیں کر سکتی۔

مگر بدقسمتی سے ہمارے یہاں تعیشات اور انسان کے ہوس پرستانہ معیار زندگی کو بھی ضرورت اور ضروریات کا نام دے دیا گیا ہے، قیمتی کپڑے، ٹی، وی، ایرکنڈیشن، فلک بوس عمارتیں، کاریں اور آرام دہ تمام چیزیں جن کے بغیر بھی آدمی کسی قابل ذکر مشقت میں مبتلا نہیں ہوتا، انسان کی ضروریات سمجھی جانے لگی ہیں، لیکن ظاہر ہے اسلام اس طرز فکر کا روادار نہیں ہے اور نہ ان عیش پرستیوں کو ''ضروریات زندگی'' کی فہرست میں جگہ دینے کو تیار ہے، آج جن حضرات کو ''خاندانی منصوبہ بندی'' کی تحریک پر اسلام کی سند توثیق ثبت کرنے کا شوق ہے ان کے نزدیک اصل مسئلہ ''قوت لایموت'' اور ''غذا برائے زندگی'' کا نہیں ہے بلکہ ان کو فکر بلند تر معیار زندگی کی ہے۔

امید کہ یہ چند سطریں اس مسئلہ پر فقہی حیثیت سے غیر جانب دارانہ نگاہ ڈالنے والوں کے لئے صحیح نتائج تک پہنچنے کے لئے کافی ہوں گی۔

والله هو يهدى سبيل الحق.

ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام

جدید میڈیکل ترقی نے جو بہت سے فقہی مسائل پیدا کئے ہیں ان میں ایک اہم مسئلہ ''ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید'' کا ہے، اس ایجاد نے بہت سی قباحتوں کے دروازے بھی کھولے ہیں، دوسری طرف اولاد سے محروم لوگوں کے لئے ''شمع امید'' بھی فروزاں کی ہے، ہمیں اس کی قباحتوں اور مفاسد پر بھی نظر رکھنی ہوگی اور حقیقت پسندی کے ساتھ اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ اگر اس کی کوئی صورت مباح ہوسکتی ہے تو خواہ مخواہ اس پر حرمت کا حکم لگانے سے بھی گریز کیا جائے۔ پھر اگر کوئی صورت جائز ہوسکتی ہو تو اس سے متعلق فقہی احکام و اثرات کیا ہوں گے؟ ان پر بھی غور کرنا ہوگا۔

اجنبی مرد وعورت کے مادہ کا اختلاط

بنیادی طور پر ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید کی دو شکلیں ہیں: اول یہ کہ اجنبی مرد وعورت کے مادہ منویہ اور بیضۃ المنی کو باہم خلط کر کے تولید عمل میں آئے، چاہے یہ دو اجنبی مادے کسی ٹیوب میں خلط کئے جائیں، یا خود اسی عورت کے رحم میں یا کسی اور عورت کے رحم میں، یا خود اس مرد کی قانونی اور شرعی بیوی کے رحم میں، یہ صورت بہر حال ناجائز ہوگی کہ اس کی وجہ سے نسب میں اختلاط ہوتا ہے اور زنا کی ممانعت کی اصل وجہ یہی اختلاطِ نسب ہے۔ اس سلسلہ میں صریح نصوص موجود ہیں۔

آپ ﷺ نے فرمایا:

''لایحل لامرء یومن باللّٰہ والیوم الأخران یسقی ماء ہ زرع غیرہ.''[1]

تَرجَمَہ: ''خدا وآخرت پر ایمان رکھنے والے کسی شخص کے لئے روا نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے۔''

اسی اختلاطِ نسب سے حفاظت کے لئے ایک مرد کی زوجیت سے نکلنے کے بعد دوسرے مرد کی زوجیت میں جانے کے لئے ''عدت'' کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

---

[1] ابوداؤد: ۲۹۳/۱ باب وطی السبایا

"منها معرفة براءة رحمها من ماء ه لئلا تختلط الانساب فان النسب أحدما يتشاح به ويطلبه العقلاء وهو من خواص نوع الانسان ومما امتاز به من سائر الحيوان."[1]

ترجمہ: "عدت کی مصلحتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے ذریعہ عورت کے رحم کا شوہر سابق کے مادہ سے خالی ہونا معلوم ہوتا ہے، تاکہ نسب میں اختلاط نہ ہو، اس لئے کہ نسب وہ چیز ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے اور عقلاء جس کے طلب گار ہوتے ہیں، جو انسانی خصوصیت ہے اور جس کے ذریعہ انسان دوسرے حیوانات سے ممتاز ہے۔"

پس اجنبی مرد و عورت کے مادے کے اختلاط کی تمام صورتیں گناہ ہیں اور حکم کے اعتبار سے "زنا" ہیں، البتہ چوں کہ حدود (شریعت کی مقرر سزائیں) معمولی شبہات کی وجہ سے بھی ساقط ہوجاتی ہیں اور یہاں بھی یہ شبہ موجود ہے، اس لئے کہ زنا دو اجنبیوں کے درمیان ایک جسمانی فعل، یعنی مباشرت کا نام ہے اور ان صورتوں میں یہ فعل اپنی ظاہری شکل کے ساتھ موجود نہیں۔ دوسرے زنا میں دو اجنبی مرد و عورت ایک دوسرے کے جسم سے لطف اندوز بھی ہوتے ہیں، جب کہ اس مصنوعی عمل کے ذریعہ اس طرح کی لذت حاصل نہیں کی جاسکتی، اس لئے اس عمل کی وجہ سے زنا کی مقررہ شرعی سزا (حد) نافذ نہیں کی جائے گی۔ البتہ چوں کہ یہ عمل اپنی روح اور نتائج کے لحاظ سے اسی قدر مضر ہے، جس قدر خود فعلِ زنا، اس لئے قاضی اس پر مناسب تعزیر اور سرزنش کرے گا۔

اگر وہ عورت کسی مرد کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی اور اجنبی کے مادہ سے حاملہ ہو یا صاحب اولاد بنے تو مولود کا نسب اس کے حقیقی شوہر سے ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ ثبوت نسب کے باب میں فقہی اصول ہے کہ عورت جس مرد کا "فراش" ہو، اس سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اسی سے متعلق ہوگا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "الولد للفراش وللعاهر الحجر[2]"...... اور بیوی کو اس کے شوہر کا فراش مانا گیا ہے[3]...... نیز اگر کنواری لڑکی اس طرح ماں بنی، تب بھی بچہ کا نسب صرف اسی عورت سے متعلق ہوگا، اس مرد سے نسب کا کوئی تعلق نہیں ہوگا جس کے مادہ منویہ سے استفادہ کیا گیا ہے، جیسا کہ زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچوں کا حکم ہے۔ ہاں اگر کسی اجنبی عورت کا بیضۃ المنی حاصل کیا گیا اور کسی مرد کے مادہ منویہ کے ساتھ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ آبیدگی کی گئی اور پھر یہ "لقیحہ" اس مرد کی جائز بیوی کے رحم میں منتقل کردیا گیا اور اس کی بیوی نے اس کو جنا تو اب اس کی بیوی بچہ کی ماں قرار پائے گی، کیوں کہ قرآن میں ماں اس عورت کو قرار دیا گیا ہے، جو بچوں کو جنے[4]...... اور

---

[1] حجة الله البالغة: ۱۳/۲ [2] سنن خمسه عن عمروبن شعيب، جمع الفوائد: ۲۳۶/۱
[3] هدايه: ۴۳/۲ باب ثبوت النسب [4] المجادلة: ۲

جب اس مرد کی زوجہ ماں قرار پائی تو چوں کہ وہ اسی کی فراش ہے۔ اس لئے وہ خود اس بچہ کا باپ قرار پائے گا اور جننے والی ماں کے شوہر سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔ رہ گئی وہ عوت جس کا بیضۃ المنی اس کی تخلیق کے لئے حاصل کیا گیا تھا تو اس کی حیثیت ماں کی نہ ہوگی، کیوں کہ شریعت میں محض یہ بات ثبوتِ نسب کے لئے کافی نہیں کہ مولود کسی کا جزء بن جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تخلیق میں جس مرد و عورت کا جزء بنا ہو، وہ جائز اور حلال طریقہ پر بنا ہو، یہی وجہ ہے کہ زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا، حالاں کہ مولود زانی کا جزء ہوتا ہے اور مدت رضاعت دو سال گذرنے کے بعد عورت کا دودھ پیا جائے تو حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ رضاعت مشروع و جائز طریق پر نہیں ہے، البتہ چوں کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ''حرمت نکاح'' میں غایت درجہ احتیاط برتی گئی ہے اور اس لئے زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں مولود کے لئے اس مرد کے خاندان سے بھی حرمت قائم ہوگی، جس کا مادہ منویہ اس کی تخلیق میں استعمال ہوا ہے، اس عورت کے خاندان سے بھی جس نے اس کو جنا ہے اور اس کے لئے زحمتِ ولادت برداشت کی ہے اور اس عورت کے خاندان سے بھی، جس کے رحم سے اس کے وجود کے لئے بیضۃ المنی حاصل کیا گیا ہے۔

زن وشو کے مادے کا اختلاط

دوسری صورت یہ ہے کہ خود شوہر بیوی کے مادہ حیات کو خلط ملط کر کے تولید عمل میں آئے، اس کی بھی تین شکلیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) شوہر کا مادہ انجکشن وغیرہ کے ذریعہ عورت کے رحم تک پہنچا دیا جائے۔

(۲) شوہر و بیوی کے مادے حاصل کئے جائیں اور ٹیوب میں مخصوص مدت تک ان کی پرورش کی جائے، پھر اسی عورت کے رحم میں اس کو منتقل کر دیا جائے۔

(۳) زن وشوہر کا مادہ حاصل کیا جائے اور اس آمیزش کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے، اس لئے کہ اس کی پہلی بیوی زچگی کی متحمل نہ ہو یا طبی اسباب کی بناء پر تولید کی اہل نہ ہو۔

ان شکلوں میں ایک سوال تو یہ ہے کہ ایسا کرنا کیا محض صاحب اولاد ہونے کے جذبہ کی تسکین کے لئے درست ہوگا؟ دوسرے کیا مولود کا نسب ماں باپ سے ثابت ہوگا؟ تیسرے یہ کہ تیسری صورت میں مولود کی ماں کون ہوگی؟ وہ جس کا بیضۃ المنی حاصل کیا گیا، یا وہ جس نے اس کے لئے زحمتِ ولادت برداشت کی؟

اب پہلے ہم کو اس پر غور کرنا چاہیے کہ کیا ایسا کرنا درست بھی ہوگا؟...... جن حضرات نے اس کو نادرست

قرار دیا ہے ان کے سامنے تین باتیں ہیں، اول یہ کہ مرد کو جلق کے ذریعہ مادہ منوی نکالنا ہوگا اور جلق کرنا درست نہیں ہے، دوسرے مرد و عورت یا کم از کم عورت کی بے ستری ہوگی اور شدید مجبوری کے بغیر بے ستری اطباء کے سامنے بھی درست اور جائز نہیں، تیسرے یہ طریقہ ہے بہرحال خلاف فطرت، اور شریعت کا عام مزاج یہ ہے کہ وہ خلاف فطرت امور سے منع کرتی ہے۔

جہاں تک جلق کی بات ہے، تو یقیناً شریعت نے اس سے منع کیا ہے اور جمہور فقہاء اسے نادرست قرار دیتے ہیں، لیکن جہاں ضرورت دامن گیر ہو وہاں اس کی اجازت بھی دیتے ہیں۔ عبدالرشید طاہر بخاری لکھتے ہیں:

"ولا يحل هذا الفعل خارج رمضان ان قصد قضاء الشهوة وان قصد تسكين الشهوة أرجو أن لا يكون عليه وبال."[1]

ترجمہ: "یہ فعل (جلق) غیر رمضان میں بھی (رمضان ہی کی طرح) حلال نہ ہوگا، اگر تکمیل شہوت کی غرض سے ایسا کیا گیا ہو، لیکن اگر شہوت کی تسکین مقصود ہو تو امید ہے کہ اس پر کوئی وبال نہ ہوگا۔"

ہمارے زمانہ میں طبی جانچ اور امتحان کے لئے بھی میرا خیال ہے کہ اس کی اجازت دی جائے گی، اب عرض یہ کرنا ہے کہ اول تو صاحب اولاد ہونے کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے اور جیسا کہ میں آگے ذکر کروں گا کہ بسا اوقات یہ جذبہ اتنا شدید ہوتا ہے کہ عفت وعصمت کے نقطہ نظر سے "ضرورت" کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، دوسرے فقہاء نے بعض ان امور کو بھی مباح رکھا ہے جو مآل کے اعتبار سے "بالکل جلق" کی طرح ہیں، مثلاً عزل یعنی بیوی سے اس طرح جماع کرنا کہ انزال کے وقت عضو مخصوص باہر نکال لیا جائے اور عورت کے رحم میں انزال سے بچا جائے، احناف کے یہاں یہ صورت جائز ہے[2]...... اور ٹھیک جس طرح جلق میں تسکین شہوت کی جاتی ہے اور مادہ منویہ کو ضائع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح "عزل" میں بھی تسکین شہوت کی جاتی ہے اور مادہ منویہ کو ضائع کیا جاتا ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ تسکینِ شہوت کے لئے عورت کے جسم سے تلذذ کے بجائے خود اپنے ہاتھ سے لذت اندوز ہوا جاتا ہے، تیسرے جلق کی ممانعت کی اصل حکمت یہ ہے کہ اس طرح انسان "مادہ حیات" کو نسل انسانی کی افزائش کی بجائے بے مقصد استعمال کرتا اور ضائع کر دیتا ہے، اب غور کیجئے کہ اگر اس کو مصنوعی تولید کے لئے "جلق" کیا جائے تو جلق کا مقصود ہی بدل جاتا ہے، یہاں جلق جوہر حیات کو ضائع کرنے کے لئے

[1] خلاصة الفتاوى: ۲۶۰/۱

[2] فقہاء کے یہاں احکام کے تین درجات ہیں: ضرورت، حاجت اور تحسین، ضرورت وہ احکام ہیں، جو حفاظت دین، عقل نفس، مال اور نسل کے تحفظ کے لئے بالکل ناگزیر ہوں، حاجت وہ ہیں جو ناگزیر تو نہ ہوں، لیکن ان کی رعایت نہ کی جائے تو سخت مشقت کا سامنا ہو اور تحسین وہ احکام ہیں جو ان امور میں سہولت کے لئے ہوں، اکثر علماء اصول نے اور متاخرین میں شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "الموافقات" میں اس پر نہایت شرح وبسط کے ساتھ گفتگو کی ہے۔

نہیں، بلکہ کارگر اور ثمر آور کرنے کے لئے کیا جارہا ہے، اس لئے یہ صورت جلق کی ممنوع صورتوں کے ذیل میں آنی ہی نہیں چاہیے۔

دوسری وجہ ''شدید مجبوری کے بغیر بے ستری سے گریز'' ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ ایک قوی وجہ ہے، جو اس کے منفی پہلو پر پیش کی جاسکتی ہے، مگر غور کیا جائے تو اول تو صاحبِ اولاد ہونے کا جذبہ ایک غیر معمولی جذبہ ہوتا ہے بالخصوص عورتوں کے معاملے میں ولادت سے محرومی اکثر اوقات عورت کو مختلف نسوانی، دماغی، قلبی اور جسمانی امراض کا شکار بنادیتی ہے، بسا اوقات یہ چیز زوجین کے درمیان سخت نفور اور کشیدگی کا باعث بھی بن جاتی ہے اور بعض اوقات عفت وعصمت پر بھی بن آتی ہے، اس لئے یہ فقہی اصطلاح کے مطابق ہر عورت کے لئے ممکن ہے ضرورت نہ ہو، لیکن بعض خواتین کے لئے ''حاجت'' کا درجہ اختیار کرلیتی ہے، جس کو بعض مواقع سے ''ضرورت'' ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے۔

اب جب ہم فقہی تصریحات دیکھتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسی صورتوں میں بھی۔ بے ستری کو گوارا کیا گیا ہے، جو بجائے خود کوئی شدید مرض نہیں، لیکن امکانی طور پر شدید امراض کا باعث بن سکتا ہے۔ جیسا کہ اولاد سے محرومی بعض شدید امراض کا سبب بن جاتی ہے۔ علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

''وقدروی عن ابی یوسف انه اذا کان به هزال فاحش وقیل له ان الحقنة تزیل مابك من الهزال فلا باس بأن یبدی ذلك الموضع للمحتقن وهذا صحیح فان الهزال الفاحش نوع مرض تکون آخره الدق والسل.''[1]

تَرجَمہ: ''امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے مروی ہے کہ جس کو غایت درجہ کی کمزوری ہو اور اس کو بتایا جائے کہ حقنہ اس کمزوری کا ازالہ کرسکتا ہے تو اس کے لئے مضائقہ نہیں کہ حقنہ کرنے والے کے لئے اس جگہ (پائخانہ کا مقام) کو کھول دے اور یہ صحیح رائے ہے، کیوں کہ سخت کمزوری بھی ایک مرض ہے جس کی انتہا دق اور سل کے امراض پر ہوتی ہے۔''

یہ رائے تو قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ہے۔ ''قوت مجامعت'' فقہاء کے یہاں مقررہ تعریف کے اعتبار سے غالبًا ''ضرورت'' میں داخل نہیں ہے، خود سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کے ضرورت ہونے سے انکار کیا ہے، لیکن ایک مستقل اور اہم دبستان فقہ کے بانی ''امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ'' کے نزدیک قوتِ مجامعت میں اضافہ کے لئے بھی ''حقنہ'' کرانا اور حقنہ کرانے والے کے سامنے بے ستر ہونا درست ہے۔ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ہی نقل کرتے ہیں:

---

[1] المبسوط: ۱۰/۱۵۶

"وحكى عن الشافعي قال، اذاقيل ان الحقنة تقويك على المجامعة فلاباس بذالك ايضا."[1]

ترجمہ: "امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ جب مریض سے کہا جائے کہ حقنہ کی وجہ سے تمہارے اندر قوتِ جماع بڑھے گی تو اس کے لئے حقنہ کرانے میں مضائقہ نہیں۔"

بلکہ "ضرورت" تو کجا، سنت کی ادائیگی، بلکہ ایسی چیز کے لئے بھی فقہاء نے بعض دفعہ بے ستری کی اجازت دی ہے، جو محض مباح یا محض ایک گونہ مطلوب (مکرمہ) ہے، مردوں کو ختنہ کرنا سنت ہے، لیکن بے ستری حرام ہے اور عورتوں کے لئے ختنہ "مباح"، لیکن فقہاء اس کو بھی دائرہ ضرورت اور دائرہ عذر میں لے آئے ہیں اور اس کے لئے بے ستری کی اجازت دیتے ہیں۔ مشہور فقیہ علاء الدین سمرقندی جن کی "تحفۃ الفقہاء" کو ملک العلماء کا سانی نے اپنی مایہ ناز تصنیف "بدائع الصنائع" کے لئے اصل زمین بنائی ہے، لکھتے ہیں:

"ولا يباح النظر والمس الى مابين السرة والركبة الافى حالة الضرورة بان كانت المرأة ختانة تختن النساء."[2]

ترجمہ: "ناف وگھٹنوں کے درمیانی حصہ کو دیکھنا اور چھونا جائز نہیں، سوائے اس کے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہو بایں طور کہ دیکھنے والی عورت ختان ہو جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہو۔"

موٹاپا نہ "ضرورت" ہے نہ "حاجت" لیکن فقہاء نے یہاں بھی حقنہ کی اجازت دی ہے۔ صاحب خلاصہ کا بیان ہے کہ "لا باس بالحقنة لا جل السمن هكذا روى عن ابى يوسف"[3] اور صاحب اولاد ہونے کا جذبہ تو ایک فطری جذبہ ہے۔ فقہاء تو عورت کے اس جذبہ کو بھی ناقابلِ اعتنا نہیں سمجھتے کہ وہ خود کو شوہر کے لئے پرکشش بنانے کی غرض سے موٹاپا بڑھانا چاہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ:

"والمرأة اذا كانت تسمن نفسها لزوجها لا باس به."[4]

ترجمہ: "عورت اپنے کو شوہر کے لئے موٹا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔"

"ٹسٹ ٹیوب" کی مدد لاولد افراد کے لئے دراصل ایک ذریعہ علاج ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء نے انسانی مسائل کو تین خانوں۔ ضرورت، حاجت اور تحسین میں تقسیم کیا ہے، اور ممنوعات کو صرف اس وقت جائز رکھا ہے جب کہ ضرورت یا حاجت اس کی اجازت کا تقاضہ کرے، لیکن فقہی جزئیات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج و معالجہ کے باب میں فقہاء نے ایک گونہ زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور یسر و سہولت کو راہ دی ہے، مثلاً جیسا کہ مذکور ہوا، موٹاپا کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن عالمگیری میں ہے:

[1] حوالہ سابق [2] تحفة الفقهاء: ۳۳٤/۳ [3] خلاصة الفتاوى: ۳٦۳/٤ [4] خلاصة الفتاوى: ۳٥٦/٥

''وسئل ابو مطيع ان امرأة تاكل القبقبة واشباه ذالك تلتمس السمن قال لا باس به مالم تاكل فوق الشبع واذا اكلت فوق الشبع لا يحل لها.''[1]

ترجمہ: ''ابو مطیع سے اس عورت کے متعلق دریافت کیا گیا جو سیپ اور اس طرح کی چیزیں موٹا پے کے لئے کھائے، انہوں نے فرمایا: اس میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ آسودگی سے زیادہ نہ کھائے، اگر آسودگی سے زیادہ کھالے تو یہ اس کے لئے حلال و جائز نہیں۔''

اس لئے اس بے مایہ کا خیال ہے کہ اولاد سے محروم شوہر و بیوی کے لئے اولاد کا حصول ایک فطری جذبہ اور طبعی داعیہ ہے کہ اس کے لئے شوہر کی مرد طبیب اور عورت کی عورت طبیبہ کے سامنے بے ستری گوارا کی جاسکتی ہے۔

جہاں تک تیسری بات ہے کہ یہ خلافِ فطرت طریقہ ہے۔ تو یہ ممانعت کی کوئی قوی دلیل نہیں ہے، ایک فطری ضرورت اور تقاضہ کی تکمیل کے لئے ایسی غیر فطری صورت اختیار کرنا جس کی ممانعت پر نص وارد نہ ہو جائز ہوگا۔ دواؤں کے ایصال کی اصل راہ منہ اور حلق ہے، لیکن مصلحتاً ''حقنہ'' کی اجازت ہے، بچہ کی ولادت کی اصل راہ عورت کی شرمگاہ ہے، لیکن ضرورت ہو تو آپریشن کی اجازت ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ مجبوری کے درجہ میں اس غیر فطری عمل کو برداشت نہ کیا جائے پس لاولد زوجین کے لئے اس مصنوعی طریق پر اولاد کا حاصل کرنا درست ہوگا۔

ٹیوب بے بی کے ثبوت نسب کا مسئلہ

یہاں یہ بات تو ظاہر ہے کہ جس مرد کا مادہ تھا، وہی مولود کا باپ ہوگا، ثبوت نسب کے لئے شوہر کے نطفہ سے بیوی کا حاملہ ہوجانا کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ وہ جسمانی طور پر اس کے ساتھ مباشرت کرے، چوں کہ یہ بالکل نئی صورت ہے، اس لئے کتب فقہ میں اس سے متعلق صریح حکم کا دستیاب ہونا بظاہر مشکل ہے، البتہ بعض ایسی جزئیات موجود ہیں جن میں وطی کے بغیر بھی استقرار حمل کو ممکن تسلیم کیا گیا ہے اور نسب ثابت کیا گیا ہے۔

''رجل وطی جارية فی مادون الفرج فانزل فاخذت الجارية مائهٔ فی شئ فاستدخلته فی فرجها فعلقت عندابی حنيفة ان الولد ولده وتصير الجارية ام ولد له.''[2]

ترجمہ: ''کوئی شخص اپنی باندی سے شرمگاہ کے باہر جماع کرے اور اس کو انزال ہوجائے، باندی اس مادہ منویہ کو کسی چیز میں محفوظ کرلے، پھر اس کو اپنی شرمگاہ میں داخل کرلے اور اسے حمل بھی ٹھہر

[1] حوالہ سابق [2] عالمگیری: ۳۴۷/۳، مطبوعہ دیوبند

جائے، تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ بچہ اسی کا ہوگا اور باندی اس کی ام ولد قرار پائے گی۔"

یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جس عورت کا "بیضۃ المنی" ہے۔ اگر اسی کے رحم میں اس کی پرورش بھی ہوئی ہے تو وہی اس کی ماں شمار ہوگی، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عورت کا بیضۃ المنی اس کی سوکن کے رحم میں ڈالا گیا اور اس طرح تولید عمل میں آئی تو بچہ کی ماں کون سمجھی جائے گی؟ ...... اس بارے میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ماں وہ ہوگی جس سے "بیضۃ المنی" حاصل کیا گیا ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ماں وہ ہوگی جس کے رحم میں پرورش ہوئی اور جس نے جنا ہے، حقیقت یہ ہے کہ دلائل اور حکمتِ شرعی پر نظر کی جائے تو یہ دونوں ہی رائیں اپنی اپنی جگہ معقول ہیں، جس عورت سے "بیضۃ المنی" حاصل کیا گیا ہے، وہ اس لئے کہ اب بچہ کی حیثیت اس کے جزو کی ہوگی اور نسب اور اس کی حرمت کی بنا اصل میں اسی رشتہ جزئیت پر ہے۔ صاحب ہدایہ نے زنا کی وجہ سے "حرمت مصاہرت" ثابت ہونے پر بحث کرتے ہوئے اسی نکتہ کو ان الفاظ میں اٹھایا ہے:

"ان الوطی سبب الجزئیة بواسطة الولد حتی یضاف الی کل واحد منها کملا"

تَرجَمَہ: "وطی مولود کے واسطہ سے جزئیت کا سبب بنتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مولود زوجین میں سے ہر ایک کی طرف پوری طرح منسوب ہوتا ہے۔"

پھر ماں کے لئے عربی زبان میں "ام" کی تعبیر بھی اس کے حق میں ہے۔ "ام" اصل اور جڑ کو کہتے ہیں۔ مذکورہ عورت کا "بیضۃ المنی" چوں کہ اس کی تکوین کے لئے اصل اور اساس بنتا ہے، تو ضرور ہے کہ اس کو ماں قرار پانا چاہیے۔ پھر رشتہ رضاعت سے بھی اس رائے کو تقویت پہنچتی ہے، حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے ضروری نہیں کہ بچہ ماں کے تھن سے ہی دودھ پیئے، کسی اور ذریعہ سے دودھ پلا دیا جائے تو یہ بھی رشتہ رضاعت کے لئے کافی متصور ہوتا ہے، اسی طرح کسی اور طریق سے عورت کا "بیضۃ المنی" مولود کی تکوین میں اپنا کردار ادا کرے تو اس کو رشتہ مادری کے ثبوت کے لئے کافی تسلیم کیا جانا چاہیے۔

جن لوگوں نے اس عورت کو ماں رکھا ہے، جو زحمت ولادت برداشت کرے اور جس کے رحم میں بچہ پرورش پائے ان کے لئے سب سے بڑی شہادت قرآن مجید کی یہ تعبیر ہے کہ وہ ماں کو "والدۃ" (بچہ جننے والی) کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے، پھر رحم میں بچہ اسی عورت کا جزو قرار پاتا ہے، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ خاصا دلچسپ اور قابلِ فکر ہے۔ ویسے کتب فقہ پر نگاہ ڈالی جائے تو فقہاء کے یہاں بعض ایسی نظریں بھی موجود ہیں کہ ایک ہی بچہ کا نسب دو مردوں سے ثابت کیا گیا ہے اور دونوں ہی کو اس پر "ولایت" کا حق دیا گیا ہے۔ ملا حداد شارح قدوری لکھتے ہیں:

"واذا كانت جارية بين اثنين جاء ت بولد فاد عياه حتى ثبت النسب منهما[1]۔"

ترجمہ: "ایک باندی دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو، اس باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس کے دعویدار ہوں تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔"

ابن نجیم نے "ظہیریہ" کے حوالہ سے اس کو تھوڑے فرق کے ساتھ یوں لکھا ہے:

"والجارية بين اثنين اذا جاء ت بولد فادعياه يثبت النسب من كل واحد منهما ينفرد كل واحد منهما بالتزويج۔"[2]

ترجمہ: "دو شخصوں کے درمیان مشترک باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس سے ثبوت نسب کا دعویٰ کریں تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو اس کا نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہوگی۔"

پس یہ بات مناسب ہوگی کہ حرمت نکاح وغیرہ میں ان دونوں کو اس مولود کے لئے حقیقی ماں کے حکم میں رکھا جائے؟ اور نفقہ و میراث وغیرہ کے احکام میں اس عورت کو ماں کا حکم دیا جائے جس نے حمل کی مشقت برداشت کی ہے اور مولود کو جنا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

﴿ان امهاتهم الا اللائى ولدنهم۔﴾[3]

ترجمہ: "ان کی مائیں وہی ہیں جنھوں نے ان کو جنا ہے۔"

هذاماعندی والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم

[1] الجوهرة النيرة: ۶/۲، مطبوعہ دیوبند [2] البحرالرائق: ۱۱۹/۳ [3] المجادلہ: ۲

کلوننگ، اسلامی نقطۂ نظر

''ادھر چند ماہ سے روزنامہ منصف حیدرآباد جس نے اس وقت پوری اردو دنیا میں ایک بے نظیر اخبار کا درجہ حاصل کرلیا ہے ...... کے ذمہ داروں کی خواہش پر مؤلف نے جمعہ ایڈیشن (منارہ نور) میں شمع فروزاں کالم کے تحت مضامین کا سلسلہ شروع کیا ہے...... عام طور پر یہ مضامین نئے سماجی، معاشی، سیاسی اور فقہی پہلو سے متعلق ہوتے ہیں۔
چنانچہ روزنامہ منصف مورخہ ۴؍ستمبر ۱۹۹۸ء میں کلوننگ کے موضوع پر یہ مختصر تحریر شائع ہوئی جو موضوع کی مناسبت سے اس مجموعہ میں شریک اشاعت ہے۔''

فروری ۱۹۹۷ء ایجاد واکتشاف کی دنیا میں ایک ایسا مہینہ بن کر آیا، جسے شاید کبھی فراموش نہیں کیا جاسکے، اسی مہینہ میں اسکاٹ لینڈ میں ڈاکٹر ایان ولمٹ نے روزلین انسٹی ٹیوٹ کے تحت ایک ایسی بھیڑ کی پیدائش کا تجربہ کیا، جس میں نر جانور سے کوئی مدد نہیں لی گئی۔ صرف مادہ کے ذریعہ یہ بھیڑ وجود میں آئی اور اس کا نام ''ڈولی'' رکھا گیا۔ یہ ایک ایسا تجربہ تھا جو ۲۷۸ دفعہ ناکامی سے دوچار ہوکر کامیابی کی منزل تک پہنچا تھا، جہاں اس تجربہ نے سائنسی تجربہ کرنے والوں کو شاد کام کیا وہیں اس نے عام لوگوں کو محو حیرت کرکے رکھ دیا۔

اس تجرباتی عمل کو ''کلوننگ'' کا نام دیا گیا، کلوننگ انگریزی زبان کا لفظ ہے، جو یونانی لفظ ''کلون'' (Klon) سے ماخوذ ہے۔ کلون کے اصل معنی ''نئی پھوٹنے والی شاخ'' کے ہیں، کلوننگ (Cloning) کا لفظ اس وقت ہم مثل کی پیدائش یا نقل اتارنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اسی لئے عربی میں اس کو ''استنساخ'' کہتے ہیں جس کا معنی ہے ''فوٹو کاپی کرنا''...... نباتات میں کلوننگ ایک زمانہ سے مروج ہے اور حیوانات پر بھی ایک عرصہ سے اس کے تجربہ کا سلسلہ جاری ہے، ۱۹۵۲ء میں دو امریکی سائنس دانوں رابرٹ برگس اور سر تھامس کنگ نے کلوننگ کے ذریعے مینڈک کی پیدائش کو ممکن بنایا۔ ۱۹۹۳ء میں انسانی کلوننگ کی کوشش کی گئی اور اس میں ایک حد تک پیش رفت بھی ہوئی، لیکن اسے رحم میں نہیں ڈالا گیا، گویا تجربہ کو آخری مرحلہ تک پہنچانے سے اجتناب برتا گیا۔ فروری ۱۹۹۷ء میں اسکاٹ لینڈ میں بھیڑ پر اس کا تجربہ کامیابی سے ہمکنار ہوا اور ڈولی کی پیدائش عمل میں آئی۔ مارچ ۱۹۹۷ء میں ایک اور پیش رفت ہوئی اور ''اوریگون یونیورسٹی، امریکہ''، میں کلوننگ کے ذریعہ دو ہم شکل بندروں کی

پیدائش عمل میں آئی۔ بندر کا جسمانی نظام انسان کے جسمانی نظام سے بہت قریب تصور کیا جاتا ہے اور اسی مماثلت نے ڈارون کو اس غلط نظریہ تک پہنچایا تھا کہ انسان پہلے بندر تھا اور ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے وہ انسان بنا ہے، حالاں کہ یہ ایسی ہی بات ہے کہ کوئی شخص لکڑی کی کرسی اور میز کو دیکھ کر یہ قیاس کرنے لگے کہ کرسی اصل میں میز ہی تھی، میز ہی نے ترقی کر کے کرسی کا روپ اختیار کیا ہے۔

لیکن ''ڈارونزم'' سے قطع نظر یہ ضرور ہے کہ بندروں میں کلوننگ کے کامیاب تجربہ نے انسان پر اس تجربہ کے کامیاب اور بارآور ہونے کو امکان سے بہت قریب کر دیا ہے اور اگر مستقبل قریب میں انسان پر کلوننگ کے کامیاب تجربہ کی اطلاع ملے تو حیرت نہیں ہونی چاہیے۔ سائنس کی اس نئی پیش رفت سے متعدد اعتقادی اور سماجی مسائل پیدا ہو رہے ہیں اور کئی سوالات ہیں جو غور و فکر کے منتظر اور جواب کے متقاضی ہیں اور اس وقت ان تمام سوالات پر غور کرنا اور ان کے بارے میں کوئی قطعی رائے قائم کرنا غالباً قبل از وقت ہوگا۔ جب تک کہ اس کے نفع ونقصان کے تمام پہلو سامنے نہ آ جائیں۔

اللہ تعالیٰ نے تخلیق کے نظام کو مکمل طور پر اپنے ہاتھ میں رکھا ہے۔ قرآن مجید نے بار بار اللہ ہی کے خالق ہونے پر زور دیا ہے اور بتایا ہے کہ ہر چیز کی تخلیق اللہ خود ہی فرماتا ہے: ﴿اللّٰہ خالق کل شیٔ﴾[1] ...... ارشاد ہے کہ تخلیق کا تمام تر فیصلہ خدا ہی کے لئے مخصوص ہے۔ ''الا لہ الخلق والامر''[2] قرآن چیلنج کرتا ہے کہ تمام لوگ مل کر بھی ایک مکھی تک کی تخلیق نہیں کر سکتے۔ ''لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لہ''[3] ...... قدرت کا نظام تخلیق ایک ایسا راز سربستہ ہے کہ نہ ماضی میں اس سے پردہ اٹھایا جا سکا اور نہ مستقبل میں اٹھ سکے گا، ایسی کتنی ہی مثالیں موجود ہیں کہ مرد وعورت میں تولید کی بھرپور صلاحیت موجود ہے لیکن پھر بھی وہ اولاد کی نعمت سے محروم ہیں اور ڈاکٹر اس محرومی کے راز کو جاننے اور سمجھنے سے عاجز ہیں، تو کیا کلوننگ کے ذریعہ پیدائش خدا کے نظام میں داخل ہونے کے مترادف ہے اور کیا اس سے اللہ تعالیٰ ہی کے خالق ہونے کی نفی ہوتی ہے؟ یہ ایک اہم اعتقادی سوال ہے:

اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے پہلے ہمیں خود کلوننگ کی حقیقت کو سمجھنا ہوگا ...... کلوننگ کے عمل کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کا جسم بے شمار خلیوں سے مرکب ہے، جسم میں یہ خلیے مسلسل ٹوٹ کر ایک سے دو اور دو سے چار ہوتے جاتے ہیں۔ یہ خدا کی عجیب قدرت ہے کہ خلیہ کا ہر جزء خود ایک مکمل خلیہ بن جاتا ہے۔ ہر ایک خلیہ میں ''مرکزہ'' (Nucleus) اور ہر مرکزہ میں چھیالیس ''کروموزم'' (Chromosome) ہوا کرتے ہیں، لیکن جنسی خلیے یعنی نر کے مادہ منویہ اور مادہ کے بیضۃ المنی میں تیئس تیئس کروموزم ہی ہوتے ہیں۔ یہ بھی قدرت کی ایک نشانی ہے، اس

---

[1] زمر: ٦٢ [2] اعراف: ٥٤ [3] الحج: ٧٣

طرح نر و مادہ سے مل کر چھیالیس کی تعداد مکمل ہوتی ہے تاکہ جب بچے کی تخلیق ہو تو اس میں ماں اور باپ دونوں کی خصوصیات پیدا ہوں اور اسی لئے بچوں میں صورت وشباہت، رنگ وروپ اور مزاج واخلاق میں ماں باپ دونوں ہی کی مماثلت پائی جاتی ہے۔

کلوننگ کا بنیادی فعل یہ ہے کہ مادہ بیضہ میں کسی خلیہ سے مرکزہ نکال لیا جاتا ہے اور جسم کے کسی اور حصہ کے خلیہ سے مرکزہ نکال کر اس خلیہ میں ڈال دیا جاتا ہے، یہ مرد کے جسم سے بھی لیا جاسکتا ہے اور عورت کے جسم سے بھی، جسم کے دوسرے حصوں میں ایک مرکزہ چھیالیس کروموزوم کا حامل ہوتا ہے، اس طرح مرد وعورت سے مل کر کروموزم کی جو تعداد پوری ہوتی تھی، اس عمل کے ذریعہ تنہا مرد یا تنہا عورت سے کروموزم کی یہ تعداد مکمل ہوجاتی ہے۔ اس لئے جنین کے وجود میں آنے کے لئے یہ فعل کافی ہوجاتا ہے، اب اگر کسی مادہ کے بیضہ میں اسی کے جسم سے حاصل کیا ہوا مرکزہ ڈال دیا جائے تو نر سے اتصال کے بغیر بچہ کی پیدائش عمل میں آسکتی ہے اور چوں کہ اس میں صرف اس مادہ کے کروموزم ہیں، اس لئے وہ بچہ شکل وصورت کے اعتبار سے اسی عررت کے مشابہ ہوگا۔ اگر مادہ کے بجائے کسی نر کا ''کروموزم'' رکھا گیا ہو تو چوں کہ بچہ کے جسم کی تشکیل صرف اس نر کے کروموزم سے ہوئی ہے، اس لئے بچہ میں پوری مماثلت اسی نر کی ہوگی۔ پھر جب بارآوری کا مرحلہ طے ہوجائے تو جنین کی افزائش کے لئے اسے مادہ کے رحم میں ڈالنا ہوگا اور عام تولیدی نظام کے مطابق مادہ بچہ کو جنے گی، چاہے اسی مادہ کے رحم میں ڈالا جائے جس کا بیضہ ہے، یا کسی اور مادہ کے رحم میں۔ یہ بات بھی واضح رہے کہ کلوننگ سے جسمانی مماثلت پیدا ہوتی ہے۔ یہ ضرور نہیں کہ فکر وشعور اور مزاج واخلاق کے اعتبار سے بھی ان میں مماثلت پائی جائے، کیوں کہ ان امور کا تعلق محض مادۂ تخلیق سے نہیں ہوتا بلکہ تعلیم وتربیت، سماجی اور خاندانی ماحول ان امور میں زیادہ مؤثر اور دخیل ہوتے ہیں۔

کلوننگ کی اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کلوننگ سے پیدائش کے لئے بھی مادہ کا بیضہ ضروری ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ بیضہ کے بارآور ہونے کے بعد اسے مادہ کے رحم میں ڈالا جائے اور عام تخلیقی نظام کے مطابق چھیالیس کروموزم کا وجود بھی ضروری ہے۔ البتہ اس طریقہ پیدائش میں نر کا واسطہ ضروری نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ انسان نے تخلیق کی قدرت حاصل کرلی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تدبیر کی قدرت دی ہے۔ شوہر وبیوی کا اتصال بھی ایک تدبیر ہے، جو بچہ کی پیدائش کا ذریعہ بنتی ہے۔ اس تدبیر کو نتیجہ خیز بنانے کا نام تخلیق ہے۔ اس پر کسی انسان کو قدرت نہیں۔ اسی ڈولی کی پیدائش کی کوشش میں ۲۷۸ تجربات ناکام ہوئے اور سائنس داں اس بات کو بتانے سے قاصر ہیں کہ یہ تجربات کیوں ناکام ہوئے اور اس طرح کا ایک تجربہ کیوں کامیاب ہوسکا؟ ایک صاحبِ ایمان کے لئے یہ کامیابی اور ناکامیابی نہ اچنبھے کی بات ہے اور نہ حیرت

د تعجب کی، اس لئے کہ ہمارا ایمان ہے کہ ہر تدبیر امر الٰہی کے تابع ہے، جب تک اللہ تعالیٰ کا حکم اور فیصلہ نہ ہو، کوئی تدبیر نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی۔ قرآن نے حضرت مسیح کی پیدائش کو مرد سے اتصال کے بغیر تنہا عورت سے بچہ کی پیدائش کا واقعہ بیان کیا ہے، حضرت حوا کے بارے میں کہا ہے کہ تنہا مرد سے ان کی پیدائش عمل میں آئی، اس لئے اگر کلوننگ کے ذریعہ تنہا عورت سے کسی بچہ کی پیدائش کا واقعہ پیش آئے تو یہ قرآن کی تصدیق ہوگی نہ کہ تکذیب اور یہ اسلام کے تصورِ تخلیق کی موافقت ہوگی نہ کہ اس کی مخالفت۔

کلوننگ سے بہت سے شرعی مسائل بھی متعلق ہیں، کیا کلوننگ کے ذریعہ پیدائش کی صورت میں نسب ثابت ہوگا؟ نسب اس عورت سے متعلق ہوگا جس کا بیضہ لیا گیا ہے یا اس عورت سے جس کے رحم میں جنین کی پرورش ہوئی ہے؟ کیا یہ بات درست ہوگی کہ کسی اجنبی مرد کے مرکزہ کو عورت کے بیضہ میں رکھا جائے؟ کیا خود شوہر و بیوی کے درمیان ایسا عمل کیا جاسکتا ہے بالخصوص ایسی صورت میں کہ وہ لاولد ہوں، کسی شخص کے کروموزم سے جس بچہ کی پیدائش ہوگی وہ اس شخص کا بھائی تصور کیا جائے گا یا بیٹا؟ اور اس طرح کے متعدد سوالات ہیں جو انسان پر کلوننگ کے کامیاب تجربہ کی صورت میں ابھر کر سامنے آئیں گے۔

بادی النظر میں انسان کے معاملہ میں کلوننگ ایک خطرناک اور مضرت رساں تجربہ ہوگا، اس کی وجہ سے اولاد کے لئے نکاح کی احتیاج کم ہوجائے گی اور ظاہر ہے کہ اس طرح نکاح کی شرح بھی کم ہوگی۔ اس سے جو سماجی مسائل پیدا ہوں گے وہ محتاجِ اظہار نہیں، کلوننگ کے ذریعہ پیدا ہونے والے بچے اپنی شناخت اور خاندان سے محروم ہوں گے اور اس طرح خاندانی نظام بکھر کر رہ جائے گا۔ اسلام میں زنا کی حرمت اور نکاح کی اہمیت کا منشاء اس کے سوا کیا ہے کہ نسب کی حفاظت ہو اور خاندان کی تشکیل عمل میں آسکے، اس سے تلبیس اور فریب کا دروازہ بھی کھلے گا، جرائم پیشہ لوگ اپنے ہم شکل بچوں کے وجود میں آنے کی تدبیریں کریں گے تاکہ فریب اور دھوکہ دہی سے کام لے سکیں۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس تدبیر سے پیدا ہونے والے بچے بعض فطری صلاحیتوں سے محروم اور نقائص کے حامل ہوں کیوں کہ جب کوئی کام فطرت کے عام اصول سے ہٹ کر کیا جاتا ہے تو ضرور وہ منفی اثر سے دوچار ہوتا ہے۔ اس لئے قدرت نے تخلیق کا جو عام طریقہ رکھا ہے اس کو چھوڑ کر غیر فطری راستے تلاش کرنا بے وقوفی بھی ہے اور انسانیت کے ساتھ ظلم بھی۔

تاہم کلوننگ کی بعض ایسی صورتیں بھی ہیں، جن سے طبی فوائد اٹھائے جاسکتے ہیں اور وہ صورت ہے ''جین کلوننگ'' (Gene Cloning) کی، کروموزم دراصل چھوٹے چھوٹے دانوں سے مرکب ہوتا ہے، یہی دانے جین (Gene) کہلاتے ہیں، انسان کی صحت اور بیماری سے ان دانوں کا گہرا تعلق ہوتا ہے، اب یہ بات ممکن ہوگئی ہے کہ کسی جین کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا جین رکھ دیا جائے۔ لہٰذا اگر کوئی جین کسی خاص مرض کا باعث ہو اور اسے

نکال کر اس کی جگہ دوسرا صحت مند جین رکھ دیا جائے تو اس طرح اس بیماری کا علاج ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ کلوننگ کی یہ صورت جائز ہوگی اور یہ علاج کے قبیل سے ہوگا اور شاید اس طریقہ علاج سے ایسے امراض کا علاج بھی ممکن ہو جن کو لاعلاج سمجھا جاتا ہو، جیسے کینسر اور ایڈز وغیرہ۔ اور یہ اس حدیث کی تصدیق ہوگی جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی مرض نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا علاج پیدا نہ کیا ہو۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے عقل کی صورت میں انسان کو اتنی بڑی نعمت عطا فرمائی ہے کہ وہ اس کے ذریعہ ستاروں کی گذرگاہوں کو تلاش کرتا ہے، لاکھوں میل اونچے سیاروں پر اپنی کمندیں ڈالتا ہے، سمندر کی تہوں میں غواصی کر کے لعل و گوہر نکالتا ہے، انسان اور حیوان کے جسم میں پائی جانے والی قدرت کی بے شمار نیرنگیوں اور بوقلمونیوں کو کھلی آنکھوں دیکھتا اور ان کو مشقِ تجربہ بناتا ہے، لیکن عقل و دانش اور تحقیق و جستجو کی صلاحیت ایک دو دھاری تلوار ہے، اس کا صحیح استعمال جس قدر نفع بخش ہے، غلط استعمال اسی قدر مہلک اور نقصان دہ۔ نیوکلیر اور ہائیڈروجن بم اور تباہی مچانے والے انسانیت سوز میزائل بھی آخر سائنسی ترقی ہی کا شاہکار ہیں۔ لیکن کیا ان ایجادات نے انسان کو کچھ بھی فائدہ پہنچایا ہے؟...... اسلام تحقیق برائے تحقیق کا قائل نہیں، وہ ایسی تحقیق کو سراہتا ہے جو انسانیت کے لئے نفع رساں ہو اور ایسی تحقیق و ایجاد کو منع کرتا ہے جو انسانیت کے لئے تباہی و بربادی اور خود کشی کا سامان ہو!!

کتابیات

تفسیر و علوم قرآن:

تفسیر بیضاوی .... قاضی ناصر الدین بیضاوی ۶۹۲ھ

تفسیر مظہری .... قاضی ثناء اللہ پانی پتی

الجامع لاحکام القرآن .... ابوعبداللہ محمد بن احمد انصاری قرطبی

روح المعانی .... شہاب الدین محمود آلوسی

کشاف .... جار اللہ زمخشری

حدیث و شروح حدیث:

بخاری شریف .... محمد بن اسماعیل بخاری

جمع الفوائد .... رزین بن معاویہ عبدری

الجامع الصغیر .... جلال الدین سیوطی

ریاض الصالحین .... محی الدین بن شرف نووی

زاد المعاد .... ابن قیم جوزی

سبل السلام .... محمد بن اسماعیل صنعانی

سنن ترمذی .... محمد بن عیسیٰ ترمذی

سنن ابوداؤد .... ابوداؤد سجستانی

شرح نووی علی مسلم .... محی الدین بن شرف نووی

فیض القدیر .... محمد عبدالرؤف مناوی

فتح الباری .... ابن حجر عسقلانی

مرقاۃ المفاتیح .... ملا علی قاری

مشکوٰۃ المصابیح .... ابوعبداللہ محمد (۷۳۷ھ)

المنتقی فی اخبار المصطفیٰ .... ابن تیمیہ

مسلم .... امام مسلم

مجمع الزوائد .... علی ابن ابی بکر ھیثمی

نصب الرایہ .... جمال الدین بن یوسف زیلعی

فقہ:

الاحکام السلطانیہ .... قاضی ابوالحسن ماوردی (۴۵۰ھ)

الاقناع .... شرف الدین موسیٰ مقدسی (۹۶۸ھ)

البحر الرائق .... ابن نجیم مصری

بدایۃ المجتہد .... ابن رشد مالکی

بدائع الصنائع .... علاء الدین سمرقندی

تبیین الحقائق .... جلال الدین بن یوسف زیلعی

الجوہرۃ النیرۃ .... ملا حداد

خلاصۃ الفتاویٰ .... عبدالرشید طاہر بخاری

در مختار .... علاء الدین حصکفی

رد المحتار .... ابن عابدین شامی

فتاویٰ بزازیہ .... محمد بن شہاب بزاز کردری

فتاویٰ ابن تیمیہ .... ابن تیمیہ

فتاویٰ سراجیہ .... سراج الدین اودی

فتاویٰ قاضی خان .... محمد اوزجندی قاضی خان

فتح العلی المالک .... محمد علیش مالکی

فتح القدیر .... کمال ابن ہمام

الفقہ الاسلامی وادلتہ .... ڈاکٹر وھبہ زحیلی

کتاب الام .... محمد ابن ادریس شافعی

کفایت المفتی .... مولانا کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ...... عبدالرحمن الجزیری
المبسوط .... ابوبکر محمد ابن اسماعیل سرخسی
المحلی .... ابن حزم اندلسی (۴۵۶ھ)
المغنی .... ابن قدامہ حنبلی
الموسوعۃ الفقہیہ .... محکمہ اوقاف کویت
ھدایہ .... ابوالحسن برہان الدین مرغینانی

اصول وقواعد فقہ:

المستصفی .... ابوحامد غزالی
الاشباہ والنظائر .... ابن نجیم مصری
اصول الفقہ .... خضری بک
اصول الفقہ الاسلامی .... دکتور وھبہ زحیلی
الموافقات .... ابواسحاق شاطبی (۷۹۰ھ)

متفرقات:

اتحاف السادۃ المتقین .... محمد مرتضی زبیدی
احیاء علوم الدین .... ابوحامد غزالی
زندگی (ماہنامہ رامپور) .... مدیر: احمد عروج قادری
ضبط ولادت اور اسلام .... مولانا سیّد ابوالاعلی مودودی
طب نبوی .... ابن قیم جوزی
عورت اسلامی معاشرہ میں .... مولانا جلال الدین انصر عمری
فریب تمدن .... اکرام اللہ ایم۔ اے